GOLONGAN MUSLIM PERTAMA
Sejarah dan Memori

GOLONGAN MUSLIM PERTAMA

Sejarah dan Memori

Asma Afsaruddin

Terjemahan:
Mohamad Basil Hazman Baharom

Editor
Ahmad Farouk Musa

ISLAMIC RENAISSANCE FRONT

Hakcipta © 2018 Islamic Renaissance Front Berhad

Buku ini adalah terjemahan sah daripada
The First Muslims: History and Memory,
By Asma Afsaruddin
Oneworld Publications 2007.

The First Muslims: History and Memory
was originally published in English in 2007.
This translation is published by arrangement with
Oneworld Publications.

Cetakan Pertama, July 2018
© Karya Terjemahan oleh Islamic Renaissance Front

Terjemahan: Mohamad Basil Hazman Baharom
Editor: Ahmad Farouk Musa

▪

ISBN: 978-967-15201-6-1

Diterbitkan pada 2018

Islamic Renaissance Front Berhad
Level 8, Pavilion KL, 168 Jalan Bukit Bintang
55100, Kuala Lumpur, Wilayah Persekutuan, Malaysia
Tel: +603-9205 7733 Fax: +603-9205 7788
E-mel: info@irfront.org
http://irfront.org

Dicetak oleh
SS Graphic Printers (M) Sdn. Bhd.
Lot 7 & 8 Jalan TIB 3, Taman Industri Bolton,
68100 Batu Caves, Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

Kepada mereka yang melawan kesongsangan
dengan maruah jua kebenaran

Kandungan

Prakata Penterjemah xi

Kata Pengantar xv

Prakata Edisi Terjemahan xix

Prakata xxiii

Pendahuluan xxv

Menulis Tentang "Golongan Muslim Pertama" xxv

Cabaran Menulis Buku Sebegini xxvii

Pendekatan Dan Metodologi Buku Ini..... xxxii

1. Kemunculan Islam Dan Riwayat Hidup Nabi Muhammad..... 1

Piagam Madinah.....6

Peperangan Dan Perdamaian 11

Perjanjian Hudaibiyah..... 16

Pembukaan Kota Mekah 18

Haji Perpisahan..... 21

Memperingati Sang Rasul, Kekasih Tuhan..... 25

2. Isu Pewarisan Pemerintahan Rasulullah 31

Pertembungan Awal Antara Pertalian Darah Dengan Keunggulan Moral Individu 36

Mengapakah Rasulullah Tidak Pernah Melantik Pewaris Pemerintahan Baginda? 42

3. Zaman Para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk 45

Abu Bakar, Khalifah Pertama 45

'Umar Ibn Al-Khattab, Khalifah Kedua 50

4. Berakhirnya Para Pemerintah Yang Mendapat Petunjuk 75

Pentadbiran Politik 76

Pengumpulan Al-Quran 77

Menuju Perpecahan Umat 79

Kekhalifahan 'Ali Ibn Abi Talib 80

Perang Saudara Pertama 82

Legasi Zaman Al-Khulafā' Al-Rāshidūn 85

5. Zaman Para Sahabat 91

Ibn 'Abbas (W. Kk. 688): Guru Umat Islam 93

Ibn Mas'ud: Pentafsir Kalam Tuhan 96

'Aishah Binti Abu Bakar (W. 678): Kekasih Sang Rasul 100

Ummu 'Umarah: Wanita Gagah Pembela Sang Rasul 108

Bilal Ibn Rabah (W. Kk. 641): Laungan Suara Islam 109

Kesimpulan 112

6. Zaman Pengikut Para Sahabat (Al-Tābi'ūn) 117

Latar Belakang Sejarah 117

Politik Kewarakan Dan Perang Saudara Kedua 124

Perang Saudara Ketiga 130

Revolusi 'Abbasiyah 133

Para Pengikut Yang Masyhur 137

Pembentukan Pemikiran Syiah 145

Kemunculan Perundangan Dan Fiqh Di Kalangan Golongan Awal Sunni 148

7. Zaman Pengikut Kepada Para Pengikut (Tābiʿ Al-Tābiʿīn) I: Pentadbiran, Kepemimpinan, Dan Jihād 159

Pengasasan Kota Baghdad 159

Ketatanegaraan, Pentadbiran, Dan Kepemimpinan: Mencontohi Gaya Parsi 160

Konsep *Jihād*: Dalil Al-Quran Dan Doktrin Fiqh Klasik 162

Membaca Al-Quran Dalam Konteksnya 164

Pemahaman Mutakhir Terhadap *Jihād* 173

Menimbangtara Kepelbagaian Makna *Jihād* 173

Kerencaman Jalan Menuju Syahid 180

Perubahan Dalam Konsepsi Kepemimpinan 185

8. Zaman Pengikut Kepada Para Pengikut (Tābiʿ Al-Tābiʿīn) II: Humanisme, Perundangan, Dan Jalan Mistik Kerohanian 195

Kemunculan Humanisme 195

Kegemilangan Perundangan Dan Fiqh 207

Kebangkitan *Taṣawwuf* (Sufisme) 214

9. Merekayasa Golongan Salaf Yang Soleh I: Memori Sejarawi Dan Zaman Kini 225

Rekayasa Golongan Islamis 225

Implikasi Dan Relevansi Mengkaji Riwayat Hidup Golongan Muslim Pertama Pada Hari Ini 231

Golongan *Al-Salaf Al-Ṣāliḥ* Dalam Imaginasi Islami 236

Umm ʻUmara: Pahlawan Gagah Berani 245

Umm Waraqah Binti ʻAbdullah Ibn Al-Harith 248

10. Merekayasa Golongan Salaf Yang Soleh II: Memori Sejarawi Dan Zaman Kini 255

Kepentingan Golongan *Salaf Al-Ṣāliḥ* Kepada Kelompok Modenis 255

11. Timbang Tara Ke Atas Pandangan Golongan Islamis Dan Modenis 279

Isu "Negara Islam" 279

Keluasan Perundangan Islam Dan Skopnya 284

Status Wanita 289

Makna *Jihād* 292

Kesimpulan 299

Bibliografi Terpilih 305

Sumber-Sumber Primer 305

Sumber Sekunder 308

Glosari 313

Indeks 318

Prakata Penterjemah

Sejarah merupakan realiti yang acapkali *menipu*. Penulisan sejarah melibatkan banyak proses—pengumpulan sumber, pentafsiran, penyusunan dan pembinaan naratif, dan penulisan itu sendiri. Dari sini, kita dapat lihat bahawa ia pasti melibatkan banyak bias di pihak penulis, dan suasana sekelilingnya akan memberi kesan besar kepada naratif akhir yang akan terbit nanti. Sebab itulah, kita boleh mempunyai banyak sisi pandang terhadap satu peristiwa dalam rentetan sejarah, yang kemudiannya membawa kepada pentafsiran berbeza. Itu baru soal pentafsiran, belum lagi soal moraliti yang lazimnya lebih kompleks perbincangannya.

Asma Afsaruddin cuba menggeluti isu ini dalam buku *The First Muslims* tulisan beliau. Sepanjang sejarah zaman kenabian dan para sahabat yang dipelajari daripada sumber-sumber arus perdana, kita sudah pun menerima "imej" tertentu akan golongan sahabat Rasulullah dan para pengikut mereka. Namun, perkara yang telah kita terima daripada mimbar-mimbar masjid, kuliah-kuliah penceramah agama, ataupun silibus Pendidikan Islam di sekolah berkemungkinan tidak selari dengan sumber-sumber sejarah awal mereka.

Mengapa hal sebegini terjadi? Kita tidak boleh sewenangnya menyatakan bahawa para khatib di atas mimbar sedang menipu kita semua, kerana mereka hanya berkhutbah berdasarkan apa yang telah difahami sejak sekian lama dipelajarinya. Apa yang kita semua pelajari—dan fahami daripadanya—juga tertakluk kepada bagaimana masyarakat melihat isu tersebut. Malahan, cara gaya masyarakat melihat sesuatu isu adakalanya sama penting dengan material yang dipelajari itu sendiri. Begitu juga sejarah.

Sepertimana sejarah gerakan kiri Malaya sebelum kemerdekaan, majoriti rakyat Malaysia memandang gerakan kiri dengan menganggap mereka tidak berperanan langsung, jika tidak dengan cemuhan. Walhal, jika kita meninjau sumber-sumber awal, gerakan kiri yang terdiri daripada Parti Komunis Malaya (PKM), AWAS, API, BATAS, dan lain-lain lagi sangat berperanan membawa tuntutan masyarakat tempatan untuk didengari oleh pentadbiran British ketika itu.

Dalam sejarah Rasulullah dan para sahabat, Afsaruddin cuba membawa perspektif berbeza daripada bacaan beliau terhadap sumber-sumber sejarah awal. Perspektif ini boleh dikategorikan dalam beberapa subjek, antaranya peranan wanita dalam masyarakat, hubungan dengan bukan Islam, dan demokrasi *vis-à-vis* "negara Islam." Kesemua isu ini cuba dihurai beliau dengan pertamanya melihat kepada huraian dalam teks-teks sejarah awal seperti al-Suyuti, Ibn Sa'd, dan al-Tabari, keduanya, meninjau sikap kontemporari majoriti umat Islam terhadap isu-isu tersebut, dan akhirnya dengan melakukan perbandingan antara kedua-duanya. Daripada perbandingan beliau, kita dapat melihat betapa di sana adanya persamaan jua perbezaan dalam sikap umat Islam dalam dua zaman tersebut.

Karya analitikal sebegini adalah sangat penting untuk umat Islam. Hal ini kerana, dari perspektif umat Islam, kita semua dituntut untuk menjadi kritis terhadap sejarah. Quran sendiri dalam semangat ini menimbulkan persoalan akan tindakan Sulayman menghantar utusan kepada ratu Saba' (yang masyhur dikenali sebagai Balqis)—apabila dalam Quran tercatat kerisauan Balqis ketikamana baginda bermesyuarat dengan para pembesarnya. Bahkan, dalam surah al-Baqarah juga banyak tercatat dialog yang bertalu-talu antara perspektif Muslim dengan perspektif bukan Muslim. Justeru, sikap kritis terutamanya terhadap "kebenaran" yang kita sedia terima sejak dulu, khususnya terhadap sejarah, adalah sememangnya dituntut ke atas umat Islam daripada kitab suci kita sendiri.

Kebenaran yang hakiki dalam sejarah adalah sesuatu yang amat sukar ditentukan—seperti tumit Achilles. Kian lama, apabila kian banyak sumber dikaji dan disahkan para sejarawan, maka semakin hampirlah kita dengan kebenaran sejarah tersebut. Namun, ia masih tidak bersifat hakiki. Alam *fenomena* yang kita wujud di dalamnya ini ada keterbatasannya, dan sebab itulah karya-karya kritis ke atas sejarah sebegini amat diperlukan umat.

Akhir sekali, menurut Muhammad Asad, bahagian terakhir surah al-Sajdah menceritakan suruhan untuk kita merefleksi akan nasib-nasib

tamadun terdahulu. Hal ini merupakan satu suruhan yang amat jelas supaya umat Islam hari ini—yang kerap berbangga dengan kecemerlangan umat Islam terdahulu—melihat kembali dirinya dan keadaannya kini, berserta masalah-masalahnya. Pemahaman yang mendalam lagi kritis terhadap sejarah akan membantu kita mendiagnosis masalah kita, dan seterusnya membuka jalan menuju masa depan yang lebih gemilang sebagai satu kemanusiaan global.

Memetik al-Sajdah ayat 26;

> *"Tidakkah ia menjadi jelas kepada mereka betapa banyak generasi sebelum mereka yang telah Kami binasakan, ketikamana mereka berjalan di tempat tinggal mereka sendiri? Sesungguhnya dalam (sejarah) tersebut adanya tanda-tanda (kekuasaan Kami), apakah mereka tidak mendengar?"*

Sejarah ialah guru paling setia bagi umat manusia. Ia merupakan realisasi hubungan sebab-akibat yang melatari ketetapan Tuhan—yang tidak wujud dalam ruang atau tertakluk kepada masa—bagi alam semesta, atau *sunnatu'Llāh*.

Semoga terjemahan buku ini mampu memberi manfaat kepada manusia seluruhnya.

Mohamad Basil Hazman Baharom
Felo, Islamic Renaissance Front

Kata Pengantar

Buku ini memberi beberapa sudut pandang tentang sejarah dan warisan kenangan yang berkadar dengan keupayaan dan tujuan praktikal para pembaca. Keupayaan ini jika diukur di segi luasnya pembacaan atau tahap yang amat tinggi dan pengamatan pembaca terhadap dasar dan prinsip pensejarahan dan *hadharah Islamiyah*. Hal ini bermakna sekiranya seseorang itu memahami secara baik kitab-kitab tafsir al-Qur'an, kitab-kitab hadith sahih dan juga kitab-kitab syarah hadith sahih pada masa yang sama secara berterusan meneliti kitab-kitab *sïrah nubūwwah*, maka bolehlah dikatakan bahawa semua yang tercatat dalam buku ini adalah tema-tema utama.

Di mana dengan berpandukan dengannya dapatlah golongan Muslim dan juga bukan Muslim yang hidup pada hari ini sedar bahawa Islam itu adalah satu ajaran dan cara hidup yang praktikal, mudah serta membibitkan *mawaddah* dan *rahmah*, meluaskan lantas membumikan dalam masa yang sama mengukuhkan *ukhūwwah* dan *mahabbah*. Benar dan tepat sekali bahawa Islam adalah cara hidup yang bertujuan menyebarkan rahmah. Islam tegak di atas prinsip-prinsip kedamaian, keamanan, keselamatan dan *ta'āruf* juga *ta'āwun* untuk semua. Islam adalah cara hidup yang dipenuhi dengan rahmah. Diterapkan dalam sifat-sifat mulia mu'min berasaskan *hablum minallah* (hubungan dengan Allah) dan *hablum minannas* (hubungan sesama manusia).

Buku ini bermula dengan lakaran ringkas tetapi padat tiga generasi Muslim yang dikenali dalam ummah ini sebagai *as-salāf as-sālih*. Generasi pertama adalah generasi para sahabah, iaitu mereka yang beriman dan

berjuang bersama-sama Rasulullah. Generasi kedua adalah generasi *at-tābi'īn*, iaitu mereka yang hidup sezaman dengan para sahabah selepas kewafatan Rasulullah. Para *at-tābi'īn* adalah mereka yang memahami, menghayati dan memperjuangkan Islam bersama-sama para sahabah. Generasi ketiga adalah *at-tābi' at-tābi'īn* iaitu pengikut para *tābi'īn*.

Buku ini juga mengupas bahawa golongan *as-salāf as-sālih* ini adalah dari segi iktikad, kefahaman, amalan dan ilmu bersandarkan kepada al-Qur'ān dan as-Sunnah telah menjadikan terbinanya asas-asas kekuatan Islam hingga ke hari ini. Penggunaan kalimah *as-salāf as-sālih* diambil daripada hadith Rasulullah ketika merujuk kepada sifat-sifat unggul seorang sahabah yang telah meninggal dunia dengan kalimah *salāfina as-sālih al-khyr*. Di sinilah benar-benar terserlah kepakaran penulis, Asma Afsaruddin seorang yang pernah menjawat Profesor Madya dalam Pengajian Bahasa Arab dan Islam di University of Notre Dame, Indiana, USA dan kini sebagai Professor di Indiana University, Bloomington, USA. Pengkhususannya adalah dalam bidang sejarah leluhuran Arab tulen dan campuran.

Oleh itu, sebagai contoh, dengan menempatkan seorang Muslim yang sedang mendalami sejarah dan peradaban Islam, maka buku ini bolehlah dijadikannya sebagai panduan penting untuk melihat peristiwa dan naratif yang kritikal bagi memahami dan menginterpretasi konsep-konsep penting daripada latar sejarah yang ada bagi diiktibari atau dimanfaati bagi konteks semasa.

Pada masa yang sama, jika ditempatkan pula seorang penyelidik atau pengkritik ilmiah yang sudah berpengalaman yang boleh dikatakan hampir menguasai beberapa latar utama sejarah dan peradaban Islam, maka buku ini sah boleh dijadikan catatan dan nota-nota kritikal dalam mewacanakan huraian yang mendalam dan naratif yang pastinya cukup panjang dan mendalam dengan isu, konteks serta pencerahan dalam realiti lampau dan semasa.

Penampilan yang segar pada asal-usul dan perkembangan Islam, demikian ini merupakan rekonstruksi semula era pembentukan masyarakat Islam yang menarik. Menggunakan banyak sumber bahasa Arab klasik, ia menceritakan kehidupan Rasūlullah, para sahabatnya dan dua generasi umat Islam berikutnya, bersama-sama dikenali satu golongan dipanggil sebagai *as-salāf as-sālih*.

Buku ini melihat dengan jelas bibit-bibit awal masyarakat Islam dan

menerangkan kesannya terhadap perkembangan Islam dan kepercayaan semasa. Satu pandangan yang segar pada asal-usul dan perkembangan Islam. Hal ini merupakan pembinaan semula yang menakjubkan pada era tiga generasi pertama umat Islam.

Dengan membuat analisis yang mendalam ke atas keadaan kontemporari umat Islam awal sebagai dalil atau asas yang kukuh bagi menerima sesuatu sandaran agama mahupun politik, beliau cuba untuk menentukan di mana simpati mereka benar-benar terletak. Sesungguhnya ia berupa bacaan penting bagi sesiapa yang berminat pada permulaan Islam, dan buku yang penting ini akan memikat para pembaca dan pelajar umumnya.

Buku itu mungkin agak terlalu sepintas. Dan mungkin juga buku ini akan ditanggapi oleh sesuatu pihak sebagai gagal untuk membuktikan kepelbagaian tradisi Islam yang dapat menggambarkan masa penyusunan pemikiran Islam itu sendiri. Namun terdapat pernyataan yang agak menarik yang dibuat oleh penulis di dalam buku ini dalam melihat beban khazanah silam yang digarap semula oleh aliran-aliran yang berlainan dalam menghadapi tantangan abad ini . Dan sudah tentu ia boleh dibahaskan dan diwacanakan lagi.

YB Saari Sungib
ADUN Hulu Kelang
Mantan Presiden Jamaah Islah Malaysia (JIM)

Prakata Edisi Terjemahan

Saya berbesar hati untuk menulis kata pengantar ini khusus bagi terjemahan Melayu buku saya *The First Muslims.* Karya ini adalah usaha yang dibikin daripada rasa cinta yang ditulis untuk menyampaikan kepada kalangan yang ahli dan bukan ahli tentang signifikannya yang tak berakhir daripada sejarah awal Islam bagi kaum Muslim kontemporer dan semua kalangan yang hidup dengan mereka. Terjemahan Melayu ini akan membolehkan karya ini diakses kepada khalayak pembaca yang besar, terutamanya di dunia Islam, yang telah lama menjadi salah satu daripada impian saya.

Salah satu sebab buku ini ditulis adalah untuk memulakan perbincangan di kalangan orang Islam sendiri tentang kepentingan sejarah awal Islam dan pelbagai makna yang kita dapat garap, tidak hanya dari kehidupan Nabi Muhammad, tetapi juga dari kehidupan para sahabatnya dan mereka yang mengikuti mereka dalam generasi yang berikutnya. Kita mempunyai sumber-sumber yang kaya dan berlimpah di mana ulama Islam sejak selepas zaman Nabi mula mencatatkan kesan mereka tentang keutamaan kehidupan umat Islam yang terawal—*salaf*—dan tentang inspirasi yang kita dapat tarik daripadalegasi moral, spiritual dan intelektual mereka.

Hari ini perkataan *salaf* sering disalahfahami dan kadang kala memberi putaran balik yang negatif dalam lingkungan yang tertentu kerana kurangnya pemahaman sejarah tentang kepentingan konsep ini dan konotasinya yang berubah. Untuk cuba mengikuti contoh daripada kaum Muslimin yang pertama sebenarnya adalah perkara yang terpuji—tetapi kita harus mampu untuk membaca sumbernya dengan berhati-hati dan bijaksana

dan tidak membungkamnya dengan persepsi kita sendiri.

Demikian inilah apa yang saya cuba untuk lakukan dalam buku ini. Dengan membandingkan dan mempertentangkan pandangan mereka yang saya panggil Muslim liberal dan modernis, dengan pandangan mereka yang saya panggil Islamis jalur-keras; saya memperlihatkan bahawa dua kumpulan ini tidak hanya membaca sumber dengan cara yang agak berlainan tetapi mereka juga membaca sumber-sumber yang berlainan dalam rangka untuk merekonstruksi masa lampau.

Berdasarkan kajian saya, saya menyimpulkan bahawa golongan Muslim liberal dan modernis menekankan sumber yang terawal yang tersedia kepada kita atas dasar mana mereka berupaya untuk membela nilai persamaan antara lelaki dan wanita, Islam dan bukan-Islam, yang lahir dari keturunan yang tinggi dan yang rendah. Sumber-sumber terawal juga memberitahu kita bahawa terdapat pada inti pengalaman sosial Islam dorongan demokratik yang asli yang mengiktiraf hak rakyat unuk memilih pemerintah mereka sendiri dan untuk memutuskan hal ehwal umum mereka berlandaskan perundingan. Sebaliknya, kelompok Islamis jalur keras sering mengutamakan sumber yang terkemudian yang ditulis ketika zaman Mamluk (dari kurun ketiga belas ke atas) pada masa kekacauan yang besar di dunia Islam ketika ia diserang oleh tentera salib Eropah dan juga oleh bala tentera Mongol. Pada masa krisis, banyak masyarakat yang berundur dan takut dengan perubahan dan "yang lain" yang dapat mengancam status quo.

Justeru kita mendapati di zaman Mamluk masyarakat menjadi lebih patriarki di mana wanita dianggap sebagai warga kelas kedua. Selain itu disebabkan serangan oleh orang luar yang agresif, orang bukan Islam sering ditanggapi dengan penuh curiga dan autoritarianisme politik menjadi leluasa. Tetapi, sebagaimana buku ini tunjukkan, perubahan ini melambangkan pengkhianatan terhadap legasi kaum Muslim yang pertama, yang kehidupan mereka dan nilai yang mereka pertahankan dapat digunakan hari ini sebagai unsur-unsur bagi masyarakat moden yang demokratis dan egaliter.

Untuk mengikuti *salaf* sepertimana cara yang Muslim liberal lakukan adalah usaha yang sangat positif dan membebaskan. Saya harap ini merupakan mesej yang ramai orang Melayu akan dapatinya menyenangkan ketika mereka, sebagaimana orang Islam di tempat lain, mencari jawapan dalam situasi semasa mereka dalam tradisi Islam yang kaya dan rencam. Saya ingin merakamkan penghargaan kepada Islamic Renaissance Front dan pengarahnya yang penuh inisiatif dan pintar, Dato' Dr. Ahmad Farouk Musa

dan koleganya yang berbakat kerana menerbitkan buku saya dalam bahasa Melayu dan memungkinkan saya untuk mencapai khalayak yang penting ini. Harapan saya yang tulus mudah-mudahan ia dapat menyumbang kepada perbincangan yang telahpun berjalan di Malaysia tentang masa depan *ummah* sejagat kita.

Asma Afsaruddin
Bloomington, Indiana
Jun 4, 2018

Prakata

Tatkala pihak Oneworld Publications mula-mula menghubungi saya berkenaan projek penulisan sejarah "golongan Muslim pertama," saya tidak sepenuhnya membayangkan penerbitan buku ini. Mula-mula saya fikir, saya mahu menulis satu garapan langsung tentang peristiwa-peristiwa penting serta figura besar semasa zaman awal Islam. Namun, ketika proses penulisan berlangsung, buku ini berubah isinya menuruti latar belakang dunia hari ini yang sarat krisis. Tiada satu pun perkara yang melibatkan Islam dan Muslim, yang boleh dilihar dalam vakum, khususnya selepas peristiwa 11 September. Apa saja yang diperkatakan atau dilakukan oleh para intelektual, politikus, dan aktivis Muslim yang berpengaruh, tak kiralah di dunia Islam ataupun di Barat; pasti akan menjadi fokus perbahasan serta perbincangan panjang lebar daripada kelompok perisikan, ahli akademik, sampailah kepada penggubal dasar di Amerika Syarikat jua Eropah. Kelakuan pengganas-pengganas asal negara majoriti Muslim tampaknya telah menconteng arang di muka umat Islam seluruhnya. Malah, wacana awam berkait pengupayaan serta pemberdayaan umat Islam pada hari ini turut mencetuskan tanggapan dan dekonstruksi, dalam keadaan curiga, di kalangan Muslim jua bukan Muslim. Wacana sebegitu, jika di kalangan Muslim, akan selalunya merujuk kembali kepada generasi awal umat Islam yang soleh, iaitulah golongan *salaf*. Mereka akan berusaha untuk meneroka relevansi kehidupan serta pemikiran golongan tersebut, lantas menghuraikan hubungkaitnya dengan zaman kini.

Oleh sebab itulah, saya mula sedar bahawasanya usaha menulis tentang golongan Muslim awal serta komuniti mereka tidak boleh dilakukan pada hari ini jika saya tidak menulis juga tentang golongan Muslim

kontemporari—terutamanya berkait kesinambungan sejarawi serta kemiripan antara kedua-dua zaman itu. Sebab inilah, buku saya ini adalah berkenaan zaman kini, tetapi pada masa yang sama, ia juga merujuk kepada zaman lampau. Dan sebab inilah juga, selepas lebih separuh buku ini saya bercerita tentang tiga generasi awal Muslim, saya kemudiannya merobah perbincangan kepada umat Islam hari ini bersama isu-isu mereka. Bab-bab pengakhiran akan menghuraikan bagaimana golongan *salaf*, serta bagaimana ia dilihat menerusi lensa berbeza, terus-menerus membentuk pandangan alam serta kesedaran ramai Muslim kontemporari di seluruh dunia, dan mengapa golongan tersebut akan—dan perlu—terus begitu.

Saya kira saya perlu menghuraikan sedikit tentang metode pentarikhan yang digunapakai dalam buku ini. Jika satu tarikh sahaja ditulis, maka ia merujuk kepada tarikh Tahun Masihi, kecuali jika anda diberitahu sebaliknya. Jika dua tarikh yang dipisahkan palang pula digunakan—saya jarang menulis sebegini—maka tarikh Hijri ditulis dahulu dan diikuti dengan tarikh Tahun Masihi.

Sebenarnya terdapat beberapa rakan yang baik hati, yang telah membaca keseluruhan atau sebahagian manuskrip, lalu menawarkan saranan-saranan konkrit untuk saya menyemak serta memperbaiki penulisan ini. Mereka ini termasuklah rakan sekerja dan sahabat-sahabat seperti Richard Serrano, Masood Farivar, Sebastian Guenther, dan Walid Saleh. Tidak dilupakan juga para pembaca manuskrip yang tidak mahu dinamakan, saya berterima kasih kepada mereka semua. Juga kepada suami saya, Steve Vinson, yang bukan sahaja membaca keseluruhan manuskrip dan memberi saranan-saranan penting untuk penambahbaikan, tetapi turut memberi sokongan moral yang kritikal sepanjang pembikinan projek ini. Seterusnya, saya amat berterima kasih kepada pembantu kajian dan murid saya, Kendall Hannon, yang telah berjasa membantu untuk mengumpul bibliografi. Saya juga ingin merakamkan jutaan terima kasih kepada pihak fakulti dan staf-staf, khususnya pengarahnya, Profesor Muhammad ʻAbd al-Haleem, di Pusat Pengajian Islam, School of Oriental and African Studies, London, England. Di situlah, saya telah menghabiskan sebahagian tahun sabatikal saya (musim luruh, 2003), dan merekalah yang telah menyediakan persekitaran yang kondusif untuk saya memulakan projek penulisan ini. Akhir sekali, terima kasih kepada Mike Harpley daripada Oneworld Publications yang telah menjadi seorang editor yang efisien, bijaksana, serta penyabar. Justeru, apa saja kesilapan yang masih ada dalam buku ini adalah tanggungjawab pihak saya sendiri.

Pendahuluan

Menulis Tentang "Golongan Muslim Pertama"

Siapakah golongan "Muslim pertama"? Daripada perspektif al-Quran dan universalis Muslim secara umum, Muslim yang pertama sekali ialah Adam, yakni manusia pertama yang diciptakan Tuhan daripada tanah, yang kemudiannya ditiup dengan roh Tuhan (Quran 15:29, 38:72, 32:9). Baginda juga ialah nabi yang pertama, yang memulakan jalur para nabi serta zaman kenabian yang berakhir dengan pengutusan Muhammad ibn 'Abdullah (w. 632). Perspektif universalis ini seterusnya terpapar pula menerusi makna yang meluas, yang disandarkan kepada istilah *Muslim* itu sendiri, iaitu: "seorang yang menyerahkan dirinya kepada Tuhan." Definisi yang luas sebegini telah diaplikasikan ke atas semua yang telah melakukan pengakuan tulus tentang kepercayaan mereka kepada Zat Yang Maha Esa, bermakna mereka juga telah mengaku "berserah diri kepada-Nya." Inilah maksud kata terbitan *al-Islām* dalam Bahasa Arab, yang telah menjadi nama bagi sebuah agama fitrah anutan semua yang berserah diri kepada Tuhan sepanjang zaman. Dengan erti kata nan asas, lagi tidak terikat dengan mana-mana mazhab ini, semua nabi dan orang-orang yang beriman dan beramal soleh adalah Muslim (contohnya, dalam Quran 2:136).[1] Alam semesta, yang

1. Istilah lain yang semakna dengan *muslim* dalam erti kata nan luas dan tidak terikat kepada doktrin akidah tertentu sebegini ialah *ḥanīf*, iaitulah istilah yang terpakai kepada mereka yang beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa sepertimana fitrahnya, misalnya Ibrahim (cohtohnya, lihat Quran 2:135; 6:79).

merupakan ciptaan Tuhan dan turut berserah diri kepada-Nya, juga digelar sebagai *muslim* di dalam Quran (3:83).

Di sana terdapat juga definisi "Islam" dan "Muslim" yang lebih sempit, yang bermula daripada permulaan misi kenabian Muhammad, di satu titik spesifik dalam perjalanan sejarah. Quran menggunapakai istilah-istilah tersebut dalam kedua-dua bentuk definisi ini. Namun, kita akan memulakan naratif kita pada abad ketujuh Masihi, daripada detik ketikamana Islam sebuah gerakan jua fenomena agama-sejarawi yang spesifik itu bermula, dan bukan daripada zaman Adam seperti yang dilakukan oleh sejarawan pra-moden tersohor al-Tabari (w. 923). Dalam melakukan hal ini, kita secara serentak mengiktiraf makna istilah "Islam" serta "Muslim" yang luas dan disempitkan ini pada masa yang sama, yang istilah ini akan kekal relevan kepada pemahaman Qurani ke atas keuniversalan mesejnya. Pemahaman sebegini juga akan wujud secara tersirat sepanjang penggunaan kita terhadap istilah-istilah tersebut, khususnya dalam huraian ke atas zaman-zaman awal umat Islam.

Buku ini adalah tentang peristiwa, idea, dan tren penting pada zaman awal Islam dan bagaimana mereka wujud bersama semasa Islam sedang bertunas. Selain sosok Nabi Muhammad itu sendiri, ia juga akan berfokus kepada watak-watak utama di sekeliling Rasulullah, yang mana mereka ini telah meninggalkan kesan yang besar dalam sejarah keagamaan, sosial, dan intelektual Islam. Mereka ini juga turut diagung-agungkan oleh generasi selepasnya berikutan sumbangan mereka yang unik itu terhadap evolusi sejarah Islam. Watak-watak tersebut adalah tentunya figura sejarah, tetapi cara gaya bagaimana memori serta legasi mereka, sebahagiannya, telah disusun semula secara kreatif lantas difahami oleh umat selepasnya wajar dikaji. Hal ini kerana, dalam beberapa hal, mereka ini dikatakan memiliki sifat-sifat "agung" yang bersifat seolah-olah mitos lagaknya, malah imej sebegini telah pun dan sedang memenuhi peranan simbolik dan emosi umat Islam sepanjang zaman. Maka, pengaruh mereka ke atas pemikiran umat Islam pada zaman kontemporari ini tidak boleh kita pandang enteng. Itulah sebenarnya peranan golongan *salaf al-ṣāliḥ* (yakni "golongan Salaf yang Soleh," ringkasnya *salaf*), yang mana saya rujuk dengan istilah "Golongan Muslim Pertama."

Perlu diingat, terdapat beberapa definisi yang saling bertingkah terhadap istilah "Salaf yang Soleh" itu. Aplikasi istilah ini kadangkala digunapakai terhadap generasi para Sahabat sahaja, kadangkala terhadap generasi para

Sahabat dan *Tābiʿūn* bersama-sama, dan adakalanya lebih luas lagi, melibatkan kesemua tiga generasi, iaitu para Sahabat, *Tābiʿūn*, dan *Tābiʿ al-Tābiʿīn*. Kita memilih definisi ketiga yang lebih inklusif itu, umumnya kerana ia akan membuka ruang kepada kita untuk menimbangtara ruang masa persejarahan yang lebih luas, serta menilai juga sumbangan daripada tokoh-tokoh besar generasi ketiga. Tokoh-tokoh ini juga sebenarnya memiliki pengaruh yang bukan calang-calang dalam perkembangan pemikiran dan amalan umat Islam selepas mereka. Justeru, kita akan berfokus kepada tempoh masa bermula daripada awal kehidupan Nabi Muhammad sehinggalah kepada kewafatan *Tābiʿ al-Tābiʿīn* yang terakhir, secara kasarnya antara tahun 570-855 Masihi. Jangka masa yang panjang ini, selama tiga generasi, kita dapati daripada pentarikhan tradisional dalam sumber-sumber berbahasa Arab.

Secara kasarnya, di separuh pertama buku ini, kita akan menelusuri secara umum kebangkitan Islam dan perkembangan masyarakat Muslim bagi memahami dengan jelas latar belakang sejarah yang akan kita manfaatkan dalam perbincangan kontemporari berkait golongan *salaf* serta persekitaran hidup mereka. Dalam bab-bab selepasnya pula, kita akan meneroka proses rekayasa konsep *al-salaf al-ṣāliḥ* bersama-sama relevansinya yang masih kekal dalam wacana golongan reformis/modenis serta Islamis kontemporari dalam pelbagai topik hangat. Topik-topik ini termasuklah isu autoriti politik, skop perundangan Islam, makna *jihād*, dan peranan wanita. Dalam kaitan ini, persoalan bagaimana figura, peristiwa, dan idea penting dalam sejarah digunapakai secara selektif oleh kelompok-kelompok tersebut pada zaman kini bagi mengesahkan dan membenarkan pendirian mereka dalam bermacam-macam isu akan turut dibincangkan.

Cabaran Menulis Buku Sebegini

Sesungguhnya usaha menulis buku tentang topik ini pada zaman kini merupakan sesuatu yang mencabar. Pelbagai pertembungan ideologi dan geopolitik masani telah mewujudkan pelbagai persepsi terhadap zat "Islam" itu sendiri. Kesannya, usaha menulis sebuah buku tentang sejarah awal Islam zaman pra-moden sekalipun turut boleh dianggap sebagai satu aksi politik. Malah, persoalan bagaimana seseorang itu memilih untuk memahami, lalu mentafsir sumber-sumber primer pun dianggap oleh sesetengah pihak sebagai usaha menegakkan pendirian yang berteraskan ideologi tertentu, mengikut takrif-takrif ideologi tersebut yang telah sedia terlakar. Dalam

buku ini, saya akan menghuraikan secara ringkas pertembungan-pertembungan yang telah berlaku berkenaan persoalan keandalan sumber-sumber yang tersedia berkaitan zaman awal Islam, dan daripada sini, kita boleh menilai setakat manakah nilai sejarawi maklumat-maklumat tersebut. Hal ini saya lakukan supaya pengkisahan saya terhadap kejadian-kejadian yang pernah berlaku itu tidak menjadi melodramatik sifatnya.

Pada penghujung 1970-an, John Wansbrough dari Universiti London telah menulis dua buku.[2] Dalam buku tersebut, beliau secara provokatif telah mengajukan satu tesis bahawasanya seluruh korpus kitab-kitab tradisional berbahasa Arab perlu ditolak kerana penulisan kitab-kitab tersebut bersifat nyah-sejarah. Selain itu, kitab-kitab itu juga perlu dianggap sebagai rekaan semata-mata, kerana ia direka untuk menonjolkan wajah-wajah kesejarahan jua ideologi tertentu yang terpapar sepanjang abad kelapan Masihi. Sumber-sumber klasik yang beliau maksudkan ini termasuklah al-Quran sendiri, apabila beliau mendakwa bahawa Quran itu hanya dikumpulkan dalam bentuknya seperti hari ini pada awal abad kesembilan, dan di dalam konteks masyarakat yang bersengketa kerana mazhab—yang sama-sama beriman kepada Tauhid—khusus di Iraq. Maka, Wansbrough telah sewenangnya berhujah bahawa: kitab-kitab tersebut tidak berkaitan dengan pengalaman sejarah Tanah Arab pada abad pertama Hijrah/ketujuh Masihi. Kalau ada pun, kaitannya adalah sangat sedikit, tetapi pokoknya, penulisan kitab-kitab tersebut merupakan catatan yang datang kemudian, yang ditulis merujuk kepada peristiwa-peristiwa lampau. Kajian kontroversi Wansbrough ini kemudiannya telah mencetuskan banyak penulisan selepasnya yang turut cuba mencucuh keraguan ke atas tradisi Islam klasik.

Mungkin karya sebegini yang paling sensasi ialah *Hagarism*, hasil penulisan Michael Cook dan Patricia Crone, terbit tahun 1977. Mereka cuba "menyanggah" karya-karya tradisional tentang zaman permulaan Islam dengan menggunapakai sumber-sumber Kristian berbahasa Suryani (*Syriac*). Sumber-sumber ini menghuraikan kisah permulaan Islam pada abad ketujuh yang agak janggal, yang Islam dikatakan berasal daripada salah satu mazhab Yahudi Messianik bergelar "*Hagarenes*" (dalam sebutan bahasa Inggerisnya. Berasal daripada nama Hajar, isteri kepada Ibrahim). Cook dan Crone mengatakan bahawa istilah "*Hagarene*" itu merujuk kepada umat Islam, dan

2. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977); *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

bagi mereka, adalah signifikan untuk dikaji mengapa umat Islam tidak digelar "Muslim" dalam karya-karya tersebut. Dengan berhujah menggunakan kekhalian teks[3], mereka percaya bahawa inilah bukti yang menunjukkan istilah "Islam" dan "Muslim" sepertimana yang kita faham kini tidak mungkin wujud pada zaman awal tersebut. Sebenarnya dalam kes ini, sepertimana yang pernah diutarakan oleh Neal Robinson, hakikat bahawa umat Islam telah secara khusus digelar sebagai "Muhammadan" atau "Saracen" dalam bahasa-bahasa Eropah sehingga kira-kira abad ke-17 tidak bermaksud bahawa gelar "Muslim" dalam kalangan umat Islam sendiri tidak wujud sebelum itu.[4] Maka adalah mengejutkan apabila Cook dan Crone memilih untuk mengangkat sumber Suryani tersebut seolah-olah ia lebih andal daripada sumber kitab-kitab Arab dalam usaha mereka menghuraikan zaman awal Islam, apatah lagi kesahihan sumber itu sendiri telah banyak diragukan para ilmuwan. Lebih nakal lagi, mereka turut menyatakan bahawa buku tersebut ditulis untuk dibaca oleh rakan-rakan audiens dari kalangan "orang kafir."[5]

Di samping itu, karya-karya revisionis lain, yang ditulis sama ada oleh sarjana akademik atau penulis amatur tidak kiralah atas motif apa sekalipun[6], turut diterbitkan. Ini juga merupakan upaya untuk membuktikan bahawasanya karya-karya tradisi tentang permulaan serta kebangkitan Islam itu hampir sepenuhnya berasaskan dongeng-dongeng romantis dan jalur-jalur periwayatan palsu yang kompleks. Sebab itulah, penulisan berbaur

3. **Nota penterjemah**: Saya menggunakan istilah "berhujah menggunakan kekhalian teks" untuk menterjemah frasa "*arguing from silence*" dalam bahasa Inggeris. Ia bermaksud sesuatu hujah yang merujuk kepada sesuatu yang tidak disebut dalam sesuatu teks, bukannya perkara yang disebut.

4. Untuk membaca kritikan ini dan kritikan-kritikan lain, lihat Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London, 1996), 51-59.

5. Michael Cook dan Patricia Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), 3.

Nota penterjemah: Cook dan Crone menggunakan istilah "*infidel*" di sini. Saya terjemahkan sebagai "orang kafir."

6. Antara penulis amatur sebegini ialah seorang individu yang tidak dikenali, yang menulis dengan nama Ibn Warraq. Entah kenapa, beliau kelihatannya suka menggunakan bahasa kesat dalam penulisannya. Untuk membaca pandangan-pandangan kritis ke atas sebahagian karya "suntingan" beliau, lihat, sebagai contoh, resensi Fred Donner ke atas tulisan Ibn Warraq, *The Quest for the Historical Muhammad* (New York, 2000) dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 35 (2001): 75; dan resensi saya sendiri dengan tajuk yang sama dalam the *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 728-729.

polemik serta provokatif, yang menjadi ciri kebanyakan karya revisionis tersebut, telah menjadikan banyak pihak sangsi terhadap penulis-penulisnya yang seakan-akan tidak begitu berminat dengan penulisan kesarjanaan bersifat serius lagi adil. Sebenarnya, bagaimana pun cara kita menanggapi isu ini, tidak ada seorang pun penulis revisionis yang berjaya mengajukan bukti yang benar-benar kukuh untuk langsung meragui keandalan seluruh sumber-sumber awal berbahasa Arab yang telah diwariskan kepada kita. Bahkan kritikan yang pernah mereka halakan kepada seteru intelektual mereka—iaitu kebanyakan hujah seteru mereka itu berasaskan taakulan kitaran (*circular reasoning*) sahaja, atau hanya berasaskan bukti-bukti rapuh yang bergantung kepada persekitaran (*circumstantial evidence*) semata-mata, yang kesemua ini digunapakai untuk mengabsahkan andaian mereka—sebenarnya boleh, malah lebih sesuai, ditujukan kembali kepada para penulis ini.

Seperti yang telah dijangka, karya-karya sebegitu yang lebih serius tahap kesarjanaannya sudah pun mencetuskan perbahasan hangat di institusi akademik di Barat. Contohnya, para ilmuwan yang tidak bersetuju dengan kesimpulan pukal Wansbrough, telah mengkritik sifat karya beliau yang penuh spekulasi besar, walhal tidak pun diajukan apa-apa dokumentasi pembuktian yang kukuh.[7] Malah, penguasaan bahasa Arab Wansbrough di beberapa bahagian penting dalam sumber beliau telah turut dibuktikan lemah, dan sebab itulah, kesimpulan yang terbit menjadi tempang. Sebagai contoh, beliau memaksakan secara semberono maksud "baki sesuatu golongan yang masih ada" daripada konteks kitab Injil ke atas istilah *bāqiyāt* di dalam Quran. Sememangnya Wansbrough perlu menggunakan maksud sebegini ke atas perkataan tersebut, kerana tesis revisionis beliau cuba membuktikan bahawa para ilmuwan Muslim telah terpengaruh dengan idea "teori pemilihan" dalam kitab Injil semasa zaman persengketaan mazhab di Iraq pada abad kelapan. Daripada pengaruh inilah, teks Quran tersebut dibaca sebegitu. Pun begitu, sepertimana yang telah disinggung Fazlur Rahman, istilah *bāqiyāt* dalam konteks Quran terang-terang bermaksud "amalan soleh yang kekal biarpun jasad pelakunya sudah tiada" (cf. Quran 18:46; 19:76), dan tidak langsung membawa maksud "baki sesuatu golongan" sebagaimana yang didakwa Wansbrough. Bahkan, perkataan-perkataan

7. Lihat, sebagai contoh, resensi William Graham ke atas *Qur'anic Studies*, dalam *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980): 137-141.

terbitan lain daripada kata akar kalimah yang dipetik Wansbrough itu pun telah turut dibuktikan oleh Rahman sebagai tidak berkaitan dengan konsep "baki sesuatu golongan." [8] Idea sebegini, walau bagaimana sekalipun bentuknya, adalah bertentangan langsung dengan pandangan alam Quran. Quran berfokus kepada soal bagaimana meraih keredaan Tuhan serta kejayaan di dunia dan akhirat, bukannya soal "idea pemilihan sakral" atau keanggotaan dalam sesuatu komuniti yang diagungkan dan dimuliakan. Bagi setiap individu, Quran menekankan soal kesolehan setiap insan dan usaha individu untuk memperoleh kejayaan (cf. Quran 7:128; 21:105; 33:27 dll.). Perkara ini akan kita telusuri lagi dalam perbincangan selanjutnya berkenaan sifat serta tatakelola masyarakat Muslim zaman awal.

Sesungguhnya manuskrip-manuskrip yang baru ditemui serta karya-karya baharu yang terbit sejak penghujung 1970-an dan 80-an (pada tempoh ini, banyak karya bergenre ini diterbitkan), telah membuktikan bahawa banyak hujah golongan revisionis itu tidak benar.[9] Misalnya, satu mushaf al-Quran baru ditemui di Masjid Agung San'a, Yaman, dan para ilmuwan telah bersetuju bahawa mushaf tersebut adalah daripada abad pertama sejarah Islam (abad ketujuh Masihi).[10] Selain itu, banyak karya tafsir dari zaman Umayyah dan awal zaman 'Abbasiyah juga masih boleh ditemui hari ini sama ada dalam bentuk manuskrip mahupun kitab yang telah diterbitkan. Hal ini jelas menunjukkan betapa meluasnya kegiatan penulisan tafsir Quran

8. Lihat kritikan Fazlur Rahman dalam buku beliau, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1994), 55-56.

9. Sebagai contoh, koleksi artikel dalam *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden, 2000) menunjukkan bahawa sikap penolakan terhadap sumber oleh puak revisionis itu adalah lewah. Beberapa artikel dalam koleksi ini menggunakan karya-karya hadith terawal seperti *al-Muṣannaf* oleh 'Abd al-Razzaq dan *al-Muṣannaf* oleh Ibn Abi Shaybah untuk membuktikan kesahihan beberapa riwayat awal, dan seterusnya nilai sejarawi riwayat tersebut dalam membina pemahaman terhadap zaman silam. Lihat, sebagai contoh, Gregor Schoeler, "Musa b. 'Uqba's Maghazi," 67-97. Banyak riwayat yang terkandung dalam *al-Muṣannaf* oleh 'Abd al-Razzaq itu telah pun dinilai dengan teliti dan ditentukan tarikhnya, secara kasar, ke penghujung abad ketujuh oleh Harald Motzki menerusi artikel beliau, "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzaq al-San'ani as a source of authentic ahadith of the first century A.H.," dalam *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991): 1-21.

10. Untuk laporan awal, lihat Gerd-R. Puin, "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a'," dalam *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden, 1996), 107-111; cf. artikel "Manuscripts of the Qur'an," *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane McAuliffe (Leiden, 2003), 3: 255-262.

menjelang abad ketujuh.[11] Dalam kaitan ini, karya tafsir terawal yang masih boleh kita baca hari ini adalah hasil penulisan Mujahid ibn Jabr (w. 722).[12] Semakin banyak sumber-sumber awal ini dapat kita akses dan metodologi baharu untuk memahami teks-teks tersebut dibangunkan, semakin ketara kejituan maklumat tentang zaman awal Islam yang dapat kita fahami daripada sumber-sumber tradisi. Maklumat-maklumat ini pula semakin banyak yang bersetuju, secara umum, dengan rona-rona kesejarahan pada apa yang telah ditulis dalam kitab tradisi.[13] Perkembangan terbaru ini secara efektif menyanggah tesis revisionis radikal yang telah diutarakan oleh Wansbrough dan rakan-rakannya.

Pendekatan Dan Metodologi Buku Ini

Dalam orientasi dan metodologi asasnya, buku ini bertujuan untuk menghuraikan semula zaman tiga generasi pertama umat Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber klasik berbahasa Arab yang berkait dengan riwayat hidup serta pemikiran mereka. Sumber sebegini termasuklah: karya biografi, naratif dan catatan sejarah, tafsir al-Quran, karya tentang ajaran sesat, dan karya *adab* (penulisan sastera-humanistik atau *belle-lettres*), bersama-sama sumber sekunder yang relevan. Tentunya, teks-teks normatif yang asas—Quran dan hadith—sememangnya menjadi sumber utama dalam projek pembinaan semula naratif sejarah ini. Quran, sebagai satu dokumen wujud bersama-sama generasi pertama umat Islam tersebut, sesungguhnya menyajikan inspirasi yang telah mengilhamkan seluruh rupa gaya moral, etika, dan tatakelola masyarakat awal tersebut. Hal ini telah saya telusuri dalam satu kajian sebelum ini.[14] Sepertimana yang bakal dipaparkan lewat perbincangan kita nanti, kitab suci tersebut memainkan peranan yang maha penting dalam membentuk kesedaran kemasyarakatan jua sejarawi umat Islam sejak awal lagi. Hakikat ini akan kekal menjadi satu ciri masyarakat

11. C. H. M Versteegh telah menulis satu kajian yang mendalam berkenaan beberapa karya ini; lihat tulisan beliau *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993).

12. Mujahid ibn Jabr, *Tafsīr Mujāhid*, ed. 'Abd al-Rahman al-Tahir b. Muhammad al-Surta (Kaherah, tidak bertarikh).

13. Cf. Harald Motzki, "The collection of the Qur'an," *Der Islam* 78 (2001):1-35, di mana beliau telah memaparkan bukti-bukti baharu yang menunjukkan aktiviti pengumpulan Quran pada zaman awal Islam.

14. Lihat tulisan saya, *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership* (Leiden, 2002).

Muslim yang tak akan lapuk dek hujan, tak lekang dek panas. Dalam bab-bab seterusnya, kita akan melihat bagaimana beberapa kosa kata khusus dalam Quran telah mencetuskan wacana tertentu berkait kesolehan insan, dan seterusnya politik kesolehan yang wujud di kalangan umat Islam.

Jika ada pihak yang masih skeptikal dengan kesimpulan ini, saya ingin menawarkan hujahan berikut. Selain dokumentasi tekstual di luar teks Quran seperti yang telah diajukan sebelum ini, di sana terdapat banyak bukti daripada Quran sendiri yang menunjukkan keberadaan teks tersebut pada abad pertama Hijrah/ketujuh Masihi. Teks Quran itu sendiri pun sebenarnya merupakan bukti terbaik untuk mengabsahkan kewujudannya (tidak kiralah secara lisan mahupun bertulis) bersama-sama generasi pertama umat Islam, termasuklah betapa penting fungsinya sebagai teks suci agama jua penginspirasi masyarakat. Sebagai contoh, terdapat satu kosa kata khusus yang digunapakai dalam Quran yang telah mempengaruhi sifat serta tatakelola umat Islam zaman awal, tetapi kosa kata ini tidak ada pengaruh sebegitu pada zaman selepasnya. Wacana umat Islam zaman awal berkenaan kepemimpinan yang absah sebenarnya berfokus kepada dua konsep yang lahir daripada teks Quran: "keduluan" atau "keutamaan" (*sabiqah*; atau kadangkala digunakan perkataan *qadam*) dan "keunggulan" atau "kemuliaan" seseorang individu (*faḍl* / *faḍīlah*) (cf. Quran 9:20; 9:100; 56:10-12; 57:10). Perbahasan yang merujuk kepada dua konsep ini telah berlaku dengan hangat sekali antara golongan proto-Sunni dengan proto-Syiah. Ia melibatkan soal kelayakan antara khalifah pertama Abu Bakar yang disokong kelompok pertama, dengan khalifah keempat ʿAli yang disokong kelompok kedua. Perdebatan ini penting kerana konsep *sabiqah* itu sendiri adalah relevan khususnya kepada umat Islam generasi pertama dan—walaupun kurang sedikit kerelevanannya—generasi kedua. Dalam sejarah, keutamaan moral jua sosial telah diberikan oleh umat kepada golongan yang awal memeluk Islam, paling awal berhijrah ke Madinah, dan menyertai siri-siri peperangan terawal bersama Rasulullah.[15]

Pun begitu, menjelang abad ketiga selepas Islam (abad kesembilan Masihi), konsep *sabiqah* dengan takrif sebegitu tidak lagi relevan secara langsung kepada umat Islam. Tetapi, takrif tersebut masih tetap digunapakai dalam naratif persejarahan berkait perbahasan-perbahasan awal di kalangan

15. Untuk perbahasan mendalam tentang konsep *sabiqah* dan peranannya sebagai prinsip tatakelola sosio-politik masyarakat, lihat ibid., 36-79.

umat Islam pada ketika itu. Justeru, adalah amat menghairankan, jika kita percaya bahawa semua naratif sejarah yang merakamkan perbahasan-perbahasan itu telah direka-reka secara *ex nihilo* pada abad kedua atau ketiga selepas Islam, apatah lagi dengan menggunapakai istilah yang hanya relevan secara khusus dalam konteks generasi pertama kaum Muslimin. Sebab itulah, seorang yang waras akan menyimpulkan bahawa ungkapan konsep-konsep tadi pastilah telah wujud bersama-sama dengan golongan umat Islam terawal.

Terdapat banyak sumber klasik yang menunjukkan bahawa beberapa sikap sosial serta penentuan hukum fiqh tertentu selepas abad kedua Hijrah/kelapan Masihi telah tersasar daripada perspektif Quran terhadap isu-isu tersebut. Perkara ini juga amat penting untuk dipertimbangkan dalam usaha kita berhujah tentang proses pengumpulan Quran pada peringkat awalnya. Misalnya, isu tentang seseorang yang murtad, dan pada masa yang sama, dia juga mengkhianati negaranya (*riddah* / *irtidād*). Menjelang penghujung abad kedua Hijrah/kelapan Masihi, kebanyakan fuqaha memfatwakan hukuman mati ke atas perbuatan ini, tetapi Quran tidak menyatakan langsung hukuman sebegitu (atau apa jua jenis hukuman) ke atas orang yang murtad. Sebenarnya menurut Quran, semata-mata murtad bukanlah satu kesalahan yang boleh dihukum di dunia ini; kerana hukumannya hanya akan ditentukan dan dijalankan oleh Tuhan sendiri di akhirat (Quran 2:217; 3:86-91; 4:137; 9:67; 16:106). Begitu juga dengan hukuman rejam ke atas orang yang berzina. Hukuman ini telah dibenarkan oleh para fuqaha zaman tersebut, biarpun tidak disokong oleh mana-mana ayat Quran (cf. Quran 24:2). Tambahan lagi, dalam penceritaan mereka tentang kisah penciptaan Adam dan Hawa, para mufasirin pada zaman itu cenderung untuk meletakkan beban kesalahan ke atas bahu Hawa. Hawa-lah yang bertanggungjawab dalam peristiwa "Kejatuhan Manusia," seolah-olah menuruti kisah penciptaan manusia dalam kitab Injil. Namun, dalam Quran, hakikatnya Adam telah dipersalahkan secara setara dengan isteri baginda (cf. Quran 7:11-26; 20:115-124). Di samping itu, penting juga untuk dilihat bahawa istilah *shahīd* digunapakai dalam Quran hanya untuk merujuk kepada "saksi mata" atau "saksi yang diterima di sisi perundangan." Tetapi, menjelang penghujung abad kelapan, istilah tersebut semakin biasa digunakan untuk merujuk kepada "orang yang mati syahid," sepertimana yang dapat kita lihat pada karya-karya selain Quran pada ketika itu. Sekali lagi, jikalau Quran itu memang hasil penulisan manusia pada zaman selepasnya, sepertimana yang dihujahkan golongan revisionis itu, maka teksnya haruslah menonjolkan sikap serta pendirian yang menular di

kalangan para sarjana pada zaman awal abad kesembilan. Kalau melihat kepada tesis Wansbrough, golongan sarjana inilah yang pada ketika itu sedang terkial-kial melakukan suntingan akhir ke atas edisi mutakhir teks suci tersebut. Maka, hakikat bahawa tafsiran sebegitu tidak ditonjolkan dalam Quran, sesungguhnya merupakan satu bukti yang ampuh daripada Quran sendiri—bahawa pengumpulan kitab suci itu berlaku pada zaman yang jauh lebih awal, sepertimana yang telah dihujahkan dalam sumber-sumber tradisi.

Menjelang akhir abad kelapan/awal abad kesembilan, perdebatan hangat tentang isu kekhalifahan/keimaman antara golongan Sunni dengan Syiah sudah semakin reda. Dalam banyak keadaan dan contoh, isu ini mendapat perhatian mendalam daripada golongan ahli teologi dan pemikir politik Sunni pada zaman itu. Kalaulah Quran itu masih merupakan teks suci yang terbuka untuk diubahsuai pada masa itu, sepertimana yang didakwa golongan revisionis, maka amat mudahlah kerja para ulama Sunni. Mereka ini, yang merupakan pengumpul dan penentu kesahihan teks tersebut, bolehlah menyelit-nyelit beberapa "ayat" yang menyokong kepimpinan Abu Bakar dan ʻUmar khususnya. Upaya sebegini tentunya boleh menyelesaikan kemelut Sunni-Syiah yang telah sekian lama terjadi itu. Hakikat bahawa perlakuan ini jelas-jelas tidak berlaku merupakan satu lagi sebab untuk kita meragui pendirian kelompok revisionis.

Selain itu, terdapat banyak riwayat klasik tentang proses pengumpulan al-Quran yang menekankan peranan seorang wanita, iaitu Hafsah, anak kepada ʻUmar ibn al-Khattab dan isteri kepada Rasulullah, dalam upaya memelihara teks suci itu dalam bentuknya yang paling awal. Tugas ini diamanahkan kepada beliau oleh bapa beliau sendiri. Mushaf jagaan beliau inilah yang dikatakan menjadi muasal kepada naskhah yang dikumpulkan semasa pemerintahan ʻUthman. Pun begitu, menjelang abad kesembilan, wanita mula disisihkan ke bahagian pinggiran masyarakat sahaja. Ketika itu, idea-idea daripada masyarakat Timur Dekat serta Byzantine sebelum Islam tentang "kesusilaan dan kesopanan wanita" yang menekankan "pemisahan diri wanita daripada masyarakat" mula meresap ke dalam kalangan umat Islam. Kesannya, para fuqaha zaman itu pun turut memaktubkan banyak persepsi baharu berkait hak sosial, jua hak perundangan wanita tersebut menjadi undang-undang umat Islam. Bahkan, sebahagiannya ada yang sehingga bercanggah terus dengan amalan serta persekitaran yang wujud

pada abad pertama selepas Islam.[16] Sesungguhnya adalah amat sukar untuk kita membayangkan riwayat-riwayat yang bercerita tentang betapa pentingnya peranan seorang wanita dalam memelihara Kalam Tuhan (seperti Hafsah), sekiranya kita berfikir tentang mereka dengan merujuk kepada rangka pemikiran berkait wanita pada abad kesembilan. Pada ketika itulah, para wanita mula disisih ke pinggiran dalam ranah kemasyarakatan, walau betapa solehah atau pentingnya peranan mereka pada zaman awal Islam sebenarnya.

Akhir sekali, usaha mereka-reka satu teks suci dan menulis sejarah dongeng tentang penurunan al-Quran jauh selepas zaman Rasulullah tentunya akan menuntut kepada kerja yang renyah lagi rumit, malah persepakatan dalam kalangan pelbagai kelompok juga perlu diwujudkan, dan mereka ini perlu pula bersetuju untuk melakukan konspirasi bagi mendiamkan diri dalam hal tersebut. Hakikat bahawa semua hal di atas tidak boleh berlaku menjadikan tesis puak revisionis itu bersifat mustahil pada akal serta tidak memiliki kredibiliti. Pastinya, para ilmuwan yang berkonspirasi tadi, jika benar ia boleh berlaku, tidak boleh berhenti setakat itu saja. Kalau mengikut teori revisionis, para ilmuwan tersebut perlu merekacipta dari awal seluruh korpus kesarjanaan ilmu alat yang mampu menjelaskan tentang semua proses perkembangan ilmu al-Quran sebelumnya, lengkap dengan nama-nama tokoh abad pertama Hijrah, riwayat hidup mereka secara rinci, karya-karya tentang penerimaan kitab suci itu, *qirā'āt* yang berbeza-beza, karya puji-pujian ke atas kehebatan al-Quran, dan banyak lagi. Seterusnya, mereka perlu pula membuktikan bahawa semua rekaan mereka itu sebenarnya wujud! Lebih gila lagi, dakwaan puak revisionis itu perlu pula berhadapan dengan tradisi Islam yang secara keseluruhannya agak jujur dalam merekod pendapat-pendapat berbeza yang muncul daripada pelbagai jalur dan mazhab pemikiran, berkenaan hal-hal teologi, doktrin, serta amalan ibadat, pada zaman awal Islam. Contohnya, tafsir Quran yang amat agam oleh al-Tabari dan *Kitāb al-Maṣāḥif* ("Kitab tentang mushaf-mushaf Quran") oleh Abu Daud boleh dikira sebagai contoh utama karya sebegitu. Dalam pelbagai riwayat yang telah dikumpulkan oleh dua penulis ini atau mana-mana penulis lain, tiada sepicing pun disebut bahawa kerja mereka-cipta teks Quran pernah berlaku dalam sejarah

16. Lihat, sebagai contoh, Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, 1992), 41-78; dan artikel saya sendiri, "Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Works," *The Muslim World* 92 (2002): 461-480.

pengumpulan dan pentafsiran al-Quran. Bahkan, tuduhan bahawa aktiviti-aktiviti "mencurigakan" sedemikian pernah terjadi tidak juga disebut dalam penulisan kelompok yang menjadi "musuh" kepada majoriti Muslim seperti golongan Syiah, walhal secara logik, mereka pastilah mahu mengeksploitasi riwayat-riwayat sebegitu, kerana penyebarannya akan menguntungkan kelompok mereka sendiri. Majoriti Syiah pun sebenarnya turut menerima status kesucian serta pentarikhan bagi naskhah Quran *rasm 'Uthmānī*, melainkan sebilangan kecil kelompok Syiah jalur ekstrem yang mendakwa bahawa jawatankuasa pengumpulan Quran di bawah 'Uthman telah sengaja menggugurkan beberapa ayat penting tentang keabsahan 'Ali sebagai imam selepas kewafatan Rasulullah.

Saya kira contoh-contoh ini sudahpun cukup untuk menunjukkan betapa aneh, tidak mungkin, dan mustahilnya pada akal segala kesimpulan yang telah dihujahkan oleh puak revisionis tadi. Daripada pengamatan serta pengalaman saya sendiri, upaya menggoda para pembaca dengan dakwaan teori-teori konspirasi selalunya akan menambah rencah dalam perbahasan-perbahasan akademik dan mampu memaksa wujudnya penilaian yang lebih kritis ke atas andaian-andaian atau kepercayaan tertentu yang telah sekian lama dipegang secara semberono. Dan sememangnya inilah yang berlaku. Seperti yang telah saya sebutkan tadi, bidang pengajian Islam telah berkembang pesat sejak 1970-an dan sumber-sumber baharu mula dikaji secara serius. Dari proses inilah, pandangan-pandangan janggal puak revisionis itu dibuktikan salah.

Adapun perihal sumber-sumber biografi dan sejarah dalam tradisi klasik, saya berpandangan bahawa manfaat sumber tersebut boleh dihurai seperti berikut. Umumnya, saya merujuk kepada karya-karya tersebut sebagai khazanah bagi maklumat-maklumat berharga tentang proses perkembangan umat Islam zaman awal. Khazanah ini, jika diteliti dengan berhati-hati dan adil, sememangnya menyediakan riwayat-riwayat yang boleh dikatakan realistik lagi komprehensif berkenaan sejarah zaman awal tersebut. Dan memanglah, rekod-rekod bertulis sedemikian yang dihasilkan menjelang abad kelapan dan kesembilan Masihi turut melibatkan upaya menyaring, mengolah, dan mengupas semula segala sumber lisan yang wujud lebih awal oleh para perawi dan sejarawan, dan proses ini adalah tidak terelakkan dalam mana-mana sumber sekalipun. Sebahagian maklumat yang dicatat ini mengandungi laporan-laporan dalam bentuk fakta yang polos, manakala sebahagian yang lain pula memang terdapatnya riwayat yang sengaja cuba mengherotkan fakta berserta tafsirannya demi menyokong pandangan salah

satu puak menentang puak lain. Malah, ada juga yang mereka-reka cerita nan muluk-muluk lagi bertatah kata yang indah-indah, ataupun riwayat palsu berkenaan peristiwa-peristiwa tertentu. Jadi, setiap bahagian teks klasik itu perlu ditimbangtara dengan saling-rujuk antara satu sama lain; kerana hakikatnya semua riwayat itu memiliki kisah tersendiri yang mahu dibabarkan. Jika kita melihat semua teks ini secara bersama dan membacanya dengan akal yang jernih, keseluruhan karya tersebut sesungguhnya menyediakan huraian yang amat baik berkenaan perjalanan sejarawi secara umum berkait umat Islam pada tiga kurun pertama Hijrah. Selain itu, huraian tentang isu-isu yang telah membelenggu akal budi dan imaginasi umat Islam zaman awal juga dapat ditinjau. Tidak ada sebab sebenarnya untuk kita melihat segala khazanah penulisan klasik ini—yakni himpunan, refleksi serta penceritaan semula peristiwa-peristiwa sebenar pada zaman itu bersama-sama persepsi masyarakat selepasnya—sebagai bersifat kurang andal, kecuali jika dibuktikan sebaliknya secara khusus. Namun hal ini tidak berlaku—biarpun terdapatnya dakwaan daripada golongan yang menolak karya-karya ini, yang mana dakwaan tersebut pun dilandasi dengan pemahaman yang herot ke atas sumber-sumber tersebut bersama spekulasi tidak berasas mereka sendiri. Setakat ini, majoriti ilmuwan yang serius dan tinggi sifat tanggungjawab mereka tidak pernah melihat pandangan-pandangan kem tersebut sebagai tidak perlu diragukan lagi atau meyakinkan, maka persetujuan sedia ada di kalangan ilmuwan masih kekal: bahawasanya karya-karya sejarah, biografi, dan koleksi riwayat hidup tokoh (*ṭabaqāt*)[17] dalam tradisi Islam itu secara keseluruhannya memiliki sumber yang penting lagi tidak ternilai harganya dalam usaha mengkaji zaman awal Islam.[18] Saya kira selesai sudah beberapa penjelasan

17. **Nota penterjemah**: Afsaruddin menggunakan perkataan "*prosopographical works*" dalam teks asal. Saya memahami dan menterjemahnya sebagai "koleksi riwayat hidup tokoh" (*ṭabaqāt* dalam bahasa Arab). Dalam tradisi kitab klasik, karya *ṭabaqāt* sememangnya menempati satu mercu yang penting, kerana keseluruhan tradisi bergantung kepada penerusan sesuatu riwayat atau tafsiran. Di sinilah peranan *sanad* perguruan dan periwayatan akan mengambil tempat, apabila riwayat hidup dan intelektual para tokoh yang telah dikumpulkan bersama boleh dirujuk kembali pada masa depan. Antara karya sebegini yang penting termasuklah *al-Aʿlām* oleh al-Zarkilī dan karya-karya tentang individu yang terlibat dalam periwayatan hadith (*rijāl al-ḥadīth*).

18. Lihat, sebagai contoh, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi, 1965); artikel-artikel dalam buku yang telah saya sebut sebelum ini iaitu *The Biography of Muhammad*, disunting oleh Harald Motzki; A. A. Duri, *The Rise of Historical Writing*

pragmatis saya, sekarang kita akan teruskan pula dengan projek memahami, membina, dan menghurai semula sejarah awal umat.

---

among the Arabs, terjemahan Lawrence I. Conrad (Princeton, 1983); dan Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, 1998).

BAB 1

Kemunculan Islam Dan Riwayat Hidup Nabi Muhammad

Pada kira-kira tahun 610 Masihi, seorang lelaki yang berusia dalam lingkungan 40 tahun bernama Muhammad ibn Abdullah mula menerima wahyu suci di dalam sebuah gua di kawasan pergunungan yang menghadap ke arah kota lama Mekah di semenanjung Tanah Arab. Maka, riwayat-riwayat menyebutkan, di sinilah bermulanya tugas Muhammad sebagai nabi, nabi terakhir dalam jalur kenabian yang panjang utusan Tuhan (Allah) demi membimbing umat manusia sepanjang zaman. Pembawa wahyu itu, yang mana melalui beliaulah Rasulullah menerima wahyu daripada Tuhan, telah mengarahkan baginda Nabi: "Bacalah dengan nama Tuhanmu!" (Quran 96:1). Penulisan dalam tradisi Islam selain Quran menyebutkan bahawa pembawa wahyu ini ialah Jibril, malaikat yang telah diamanahkan oleh Tuhan untuk menyampaikan wahyu kepada semua rasul pilihan-Nya di muka bumi. Perkataan pertama yang diturunkan kepada Muhammad, dalam bahasa Arabnya *Iqra'* ("Bacalah!"), menjadi asas kepada nama wahyu yang terkumpul menjadi kitab suci Islam, iaitu al-Quran, bermaksud "Sesuatu Yang Dibaca."

Menurut semua riwayat, Muhammad merupakan seorang yang sederhana dan tidak sombong. Baginda juga suka berfikir sendiri, malah turut melibatkan diri dalam meditasi serta uzlah sebelum kenabian baginda. Seorang anak yatim sebelum kelahirannya, baginda dibesarkan oleh ibunya Aminah, yang merupakan seorang ibu tunggal; kemudian setelah kematian ibunya, baginda dibesarkan pula oleh bapa saudaranya Abu Talib.

Pengalaman ini telah menanam sifat kasih yang mendalam dalam diri baginda terhadap mereka yang tidak bernasib baik sepertinya dari sudut sosial jua ekonomi. Para sarjana moden juga turut menghuraikan betapa persekitaran peribadi dan sosial Muhammad telah mempengaruhi sikap baginda sebagai seorang nabi.[1] Tidak syak lagi di sisi kita, bahawa sememangnya pengalaman awal baginda telah membentuk sifat tertentu dalam dirinya terhadap golongan yang tertindas, tersisih, dan dizalimi. Quran sendiri pun pernah menceritakan bagaimana rahmat Tuhan telah melindungi baginda semasa zaman kanak-kanaknya, bahkan pernah menenangkan serta memandu baginda ketika menemui jalan buntu (Quran 93) dengan perintah supaya baginda mensyukuri nikmat Sang Pencipta dan berbuat kebajikan kepada mereka yang kurang bernasib baik. Sebenarnya, banyak bahagian dalam teks Quran itu perlu dibaca dengan melihat kepada hakikat ini, iaitulah konteks kehidupan Rasulullah sendiri.

Kesolehan dan keunggulan peribadi Muhammad semasa awal hidupnya banyak dihuraikan secara rinci dalam karya-karya sirah. Diriwayatkan bahawa baginda digelar *al-Amīn* ("Yang Amanah") disebabkan integriti dan kejujuran peribadi baginda. Malah, beliau pernah membentuk satu pakatan yang dinamakan *Ḥilf al-Fuḍūl* ("Pakatan Orang-orang Yang Berjiwa Murni") bersama-sama sekumpulan anak muda yang memiliki aspirasi serupa. Dalam pakatan ini, mereka saling bersetuju untuk membantu mereka yang memerlukan sokongan sosial, seperti golongan janda, ibu tunggal, anak yatim, hamba, fakir miskin, dan orang-orang tua. Selepas Muhammad dilantik menjadi rasul pun, baginda masih mengingati dengan jelasnya keanggotaannya dalam pakatan tersebut, bahkan menurut riwayat, baginda pernah bersabda bahawa jika pakatan itu wujud pada zaman selepas Islam pun, baginda akan tetap berbesar hati menyertainya.[2]

Suatu ketika, kejujuran baginda berjaya menawan hati seorang janda hartawan bernama Khadijah binti Khuwaylid sehingga beliau sendiri melamar Rasulullah untuk berkahwin. Ketika itu, Rasulullah bekerja sebagai pedagang dan peniaga di bawah Khadijah. Pada usia 25 tahun, Muhammad telah menikahi Khadijah, yang pada masa itu kira-kira 15 tahun lebih tua

1. Lihat, sebagai contoh, W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).
2. Lihat Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge, 1995), 31-32 (terbit kali pertama di Great Britain pada 1983 menerusi penerbit George Allen and Unwin).

daripada baginda. Hasil perkongsian hidup mereka, lahirlah tiga orang anak perempuan dan dua orang anak lelaki, tetapi kedua-dua anak lelaki meninggal dunia semasa masih bayi. Selain itu, perkahwinan ini menjamin kehidupan material yang secara relatifnya lebih selesa kepada Muhammad, lantas membolehkan baginda memanfaatkan masa yang lebih untuk beruzlah dan bermeditasi. Ternyata Khadijah merupakan seorang isteri yang amat setia, yang tanpa lelah memberikan keselesaan serta nasihat-nasihat berharga kepada suaminya sepanjang perkahwinan monogami mereka selama 25 tahun. Meskipun Muhammad menikahi beberapa orang wanita sesudah kewafatan Khadijah, riwayat-riwayat menyebut dengan amat jelas betapa baginda tidak pernah melupakan Khadijah, malah tidak pernah berhenti bercerita tentang isteri pertama baginda itu dengan penuh rasa rindu.[3]

Menurut para penulis sirah, anak muda bernama Muhammad itu amat terkesan dan tidak senang dengan keruntuhan moral dan kebejatan sosial yang kian menular, yang baginda perhatikan sendiri di sekelilingnya. Sumber-sumber sirah telah menceritakan bahawa zaman pra-Islam ini dikenali sebagai zaman *al-Jāhiliyyah* dalam bahasa Arab, bermaksud zaman kerosakan moral dan sistem sosial. Perkataan *al-Jāhiliyyah* itu biasanya diterjemah sebagai "Zaman Kejahilan/Kebodohan;" yakni kejahilan terhadap wahyu Tuhan. Namun, kajian-kajian ilmiah telah menonjolkan satu lagi lapis makna bagi perkataan ini yang sesungguhnya mampu menjelaskan nilai kehidupan masyarakat Arab sebelum Islam, yang hidup secara berpuak-puak. Dalam semesta wacana tentang baik dan buruk bagi masyarakat pra-Islam, kata nama *jahl*, yang datang daripada kata akar yang sama dengan *jāhiliyyah*, selalu sahaja dipertentangkan dengan kata nama *ḥilm*. *Ḥilm* ialah satu sikap yang disanjung tinggi dalam kalangan keturunan bangsawan, individu-individu terpelajar, dan khususnya para pemimpin sesuatu puak. Adalah sukar untuk kita menterjemah perkataan *ḥilm* ini ke bahasa Inggeris secara tuntas. Mudahnya, perkataan Arab tersebut merujuk kepada kombinasi sifat-sifat ketegasan, berupaya mengawal diri, kelapangan dada, berbudi pekerti dalam perlakuan, dan beberapa sifat lain lagi. Justeru *jahl*, sebagai antonim kepada *ḥilm*, bermaksud sikap seperti semberono dalam berperlakuan dan kegasaran dalam tindakan diri. Maka, adalah penting untuk kita memahami bahawa makna perkataan *jāhiliyyah* itu juga merujuk kepada zaman

3. Ibid., 272.

menularnya sikap-sikap gasar dan pengabaian nilai-nilai moral, kerohanian, dan sosial tertentu yang diangkat oleh umat Islam serta orang-orang yang tinggi nilai moralnya.[4]

Dalam kaitan ini, sebenarnya Quran tidaklah mengatakan bahawa kelompok nilai-nilai yang terkandung di dalamnya itu bercanggah terus dengan semua nilai jahiliah. Tetapi, Quran tetap mengekalkan malah mempromosikan lagi beberapa nilai tertentu yang berpadanan dengan pandangan alam Islam, selain tentunya mengubahsuai beberapa nilai tertentu, dan secara khusus menolak nilai-nilai yang bertentangan terus dengan nilai-nilai Islam.[5] Sebab itulah, seperti yang telah kita tinjau tadi, Muhammad pada zaman Islam pun masih memuji-muji usaha *Ḥilf al-Fuḍūl* kerana ia mengangkat nilai-nilai kepermurahan, layanan mesra, keberanian, dan kasih sayang kepada fakir miskin dan golongan yang memerlukan. Nilai-nilai ini juga sememangnya amat sepadan dengan skema etika dalam Islam.

Pada mulanya, Nabi Muhammad berdakwah secara sembunyi di kalangan sanak-saudara, sahabat baik, dan mereka yang mempunyai hubungan dengan baginda sahaja. Sepertimana yang diperakui secara universal, individu pertama yang memeluk Islam di tangan baginda ialah isterinya sendiri, iaitu Khadijah. Individu yang paling awal memeluk Islam termasuklah sepupu yang kemudiannya menjadi menantu baginda, ʻAli ibn Abi Talib, sahabat baik yang kemudian menjadi bapa mertua baginda, Abu Bakar, hamba yang baginda bebaskan dan ambil menjadi anak angkat, Zayd ibn Harithah, dan beberapa nama lain lagi. Mesej Quran yang jelas dan lantang tentang egalitarianisme dan keadilan sosial telah secara khusus menarik minat golongan yang berada di pinggiran masyarakat. Sebab itulah, golongan anak muda, wanita, dan mereka yang berasal daripada puak yang kurang berkuasa serta bukan bangsa Arab berminat dengan Islam. Suatu hari, ketika jumlah umat Islam semakin berkembang, Sang Rasul menerima wahyu dari Tuhan untuk berdakwah secara terang-terangan.

Setelah dakwah Rasulullah bermula secara terang-terangan, umat Islam kini mula menghadapi tekanan dan penindasan yang dahsyat daripada golongan jahiliah di Mekah. Satu usaha memboikot umat Islam secara

4. M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: 1972), 67.

5. Lihat kajian yang cemerlang oleh Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966).

ekonomi telah dilakukan oleh puak Quraysh (puak kelahiran Rasulullah sendiri), dan perkara ini telah mengakibatkan umat Islam menderita dari sudut kewangan dan sosial. Maka, untuk keluar daripada kepayahan ini, sekumpulan kecil orang-orang Islam telah digalakkan oleh Rasulullah untuk berhijrah ke Habsyah (Ethiopia hari ini), yang mana pemerintahnya ialah seorang raja Kristian bernama al-Najasyi. Kepermurahan raja al-Najasyi kepada umat Islam yang berhijrah itu telah menempatkan baginda serta golongan Kristian di Habsyah di mercu yang istimewa dalam hati nurani serta imaginasi umat Islam selepasnya sepanjang zaman.

Sinar harapan mula tampak apabila pada kira-kira tahun 620 Masihi, satu delegasi kecil lelaki dan wanita tiba di Mekah dari kota Yathrib untuk menghadap Rasulullah. Berita tentang dakwah Nabi Muhammad telah sampai kepada mereka dan mereka mahu mengumumkan penerimaan mereka kepada agama baharu itu. Tatkala bertemu Rasulullah, mereka terus memeluk Islam di hadapan baginda lalu bersumpah untuk mempertahankan agama tersebut, dan peristiwa pada tahun 621 Masihi ini dikenali sebagai Perjanjian ʿAqabah. Malah, mereka juga turut menjemput Rasulullah untuk datang dan hidup di Yathrib bersama mereka. Dalam dua tahun selepas peristiwa itu, umat Islam Mekah mula berhijrah ke Yathrib sedikit demi sedikit dalam kumpulan-kumpulan kecil.

Dalam tempoh inilah, yakni tempoh tidak lama sebelum peristiwa Hijrah, Nabi Muhammad diriwayatkan telah diperjalankan pada waktu malam ke Baitulmuqaddis, dan dari situ, baginda dinaikkan pula ke langit. Dalam bahasa Arab, peristiwa ini dikenali sebagai *al-Miʿrāj* ("peristiwa naik ke langit"). Ia dinamakan sedemikian dalam hadith dan juga karya-karya sirah, tetapi hanya disebut sepintas lalu secara kabur sahaja di dalam Quran (53:16-18). Keesokan harinya, ketika Rasulullah bercerita tentang perjalanan baginda pada malam gelita tersebut, sebahagian sahabat tidak mempercayai baginda, tetapi Abu Bakar diriwayatkan terus percaya tanpa berbelah bahagi lagi. Sejak peristiwa ini, Abu Bakar dikenali dengan gelar *al-Ṣiddīq* ("Yang Membenarkan"). Pengalaman mistik melangkaui sarwa jagat ini kemudian turut mencetuskan imaginasi-imaginasi kesusasteraan yang kaya dalam kalangan umat Islam selepasnya. Bahkan, satu genre karya yang spesifik, yang bercerita tentang kisah-kisah menakjubkan sepanjang perjalanan Rasulullah itu, bagaimana baginda naik dari satu petala langit ke petala seterusnya, dan pertemuan baginda dengan para nabi sebelumnya mula

rancak dihasilkan.[6]

Akhirnya, pada tahun 622 Masihi, Rasulullah menerima kebenaran daripada Tuhan untuk berhijrah sendiri ke Yathrib, kota yang bakal dinamakan sebagai *Madīnat al-Nabī* ("Kota Sang Nabi"), pendeknya Madinah, setibanya baginda di sana. Dua orang sahabat khususnya telah memainkan peranan maha penting dalam peristiwa Hijrah, iaitu Abu Bakar dan ʿAli, dan disebabkan jasa mereka inilah, mereka akan terus disanjung dalam memori kolektif umat Islam. Pada malam penghijrahan Nabi Muhammad, ʿAli yang setia telah tidur di katil baginda sebagai satu taktik penyamaran untuk memperdaya orang-orang jahiliah Mekah, dengan harapan supaya mereka fikir baginda masih belum bertolak ke Madinah. Orang yang menemani Muhammad dalam perjalanan yang mencabar itu ialah sahabat baiknya Abu Bakar, yang telah turut bersembunyi bersama baginda di dalam gua di luar kawasan Mekah selama dua malam untuk mengelakkan diri daripada orang-orang Mekah yang sedang mengejar mereka. Peristiwa persembunyian mereka ini dipercayai banyak pihak sebagai peristiwa yang dirujuk dalam Quran 9:40. Bertahun-tahun kemudian, ʿUmar ibn al-Khattab, khalifah kedua, mengiktiraf kepentingan peristiwa Hijrah ini dalam sejarah alam semesta, lantas mengisytiharkan tahun 622 Masihi itu sebagai tahun pertama dalam era baharu selepas Islam.

Piagam Madinah

Setelah berhijrah ke Madinah, Muhammad telah membentuk satu dokumen yang memperincikan hubungan antara golongan *Muhājirūn* (orang yang berhijrah dari Mekah), *Anṣār* (literal: "penolong;" yakni umat Islam Madinah), dan orang-orang Yahudi di Madinah. Artikel-artikel dalam dokumen ini, yang dikenali dalam bahasa Arab sebagai *Ṣaḥīfat al-Madīnah* (literal: "Dokumen Madinah," atau, terjemahan yang biasa digunakan ialah "Piagam Madinah"), masih kekal tercatat dalam karya sirah Rasulullah yang awal tulisan Ibn Ishaq (w. 767). Karya ini sampai kepada kita melalui susunan yang telah dilakukan oleh muridnya Ibn Hisham (w. 833). Secara umum, dokumen ini diterima oleh para ilmuwan moden sebagai asli dan ramai sarjana dipercayai bahawa ia telah ditulis sebelum Perang Badar pada tahun 624 Masihi. Antara sebab untuk menyokong kesahihan dokumen

6. Lings, *Muhammad*, 104. Genre penulisan karya sebegini turut dihujahkan oleh beberapa orang sarjana sebagai karya yang telah mempengaruhi Dante dalam karyanya *Inferno*.

tersebut adalah bahasa Arabnya yang kuno, serta penggunaan istilah seperti "orang-orang yang beriman" (*al-mu'minūn*) yang biasa digunapakai semasa zaman awal Rasulullah di Madinah, bukan perkataan "*muslim*." Sepertimana yang telah dihujah oleh Montgomery Watt, "Tiada seorang pun pemalsu riwayat pada zaman selepasnya, sama ada di bawah kerajaan Umayyah atau 'Abbasiyah, akan memasukkan golongan bukan Muslim ke dalam istilah 'ummah,' atau mengekalkan artikel yang menentang golongan Quraysh, atau meletakkan Muhammad pada tempat yang amat tidak signifikan [seperti dalam Piagam Madinah itu]."[7]

Dalam prakata beliau ke atas syarat-syarat piagam tersebut, Ibn Ishaq menyatakan bahawa "Rasulullah (saw) telah menulis satu perjanjian antara golongan Muhajirin dari Mekah dengan Ansar dari Madinah, malah turut memasukkan golongan Yahudi di dalam perjanjian tersebut, lantas membentuk pakatan bersama-sama mereka. Baginda menjamin bagi mereka [yakni golongan Yahudi] keselamatan ke atas amalan agama serta harta-benda mereka, dan memberikan mereka beberapa hak jua tanggungjawab khusus yang tertentu."[8] Sesungguhnya kepentingan Piagam Madinah dalam sejarah amatlah besar, kerana ia memberi kita idea yang jelas berkait tabiat masyarakat Madinah ketika itu serta hubungan antara penganut agama-agama yang berbeza, yang wujud pada zaman tersebut. Sebahagian artikel penting dalam piagam tersebut saya nukilkan semula di bawah ini:

Dengan nama Allah, Yang Maha Pemurah,
Yang Maha Mengasihani!

> Inilah tulisan Muhammad Utusan Allah bersama-sama orang yang beriman dan orang Islam daripada kaum Quraysh dan Yathrib, orang-orang yang mengikuti mereka, orang-orang yang berhubungan dengan mereka, dan orang-orang yang berjuang secara ketenteraan (*jahada*) bersama mereka. Mereka semua adalah satu umat, berbeza daripada semua umat yang lain…Orang-orang beriman yang takut akan Tuhan akan menentang sesiapa saja yang melakukan kesalahan atau berusaha melakukan kezaliman atau pengkhianatan atau kebiadapan atau

7. Lihat buku beliau, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), 225.
8. Ibn Hisham, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* ("Sirah Sang Nabi"), ed. Suhayl Zakkar (Beirut, 1992), 1:350.

penipuan dalam kalangan mereka; tangan-tangan mereka akan menentangnya, meskipun ia merupakan anak salah seorang daripada mereka…Barangsiapa dari kalangan Yahudi yang menuruti kami akan menerima pertolongan dan sokongan (yang sama rata)…selagi ia tiada khianat kepada umat ini dan tidak membantu sesiapa pun (orang lain) menentang umat ini.

Perjanjian keamanan (*silm*) dalam kalangan orang beriman adalah satu sahaja; tiadalah seorang pun yang beriman memasuki perjanjian berasingan daripada orang beriman yang lain tatkala adanya perjuangan jihad di jalan Tuhan, melainkan dengan cara itu kesamarataan dan keadilan antara mereka (dapat dikekalkan)…Bilamana adanya perkara yang kalian bertelagah, maka kembalilah merujuk kepada Tuhan dan Muhammad (saw). Golongan Yahudi menanggung perbelanjaan yang sama dengan orang beriman selagimana mereka berterusan dalam keadaan perang. Orang Yahudi Banī ʻAwf merupakan satu umat bersama-sama orang beriman. Bagi orang Yahudi agama (*dīn*) mereka, dan bagi orang Islam agama mereka. (Hal ini terpakai ke atas) wakil-wakil mereka dan diri mereka sendiri, melainkan mereka yang telah melakukan kesalahan atau pengkhianatan; maka mereka itu hanya membawa kemudaratan bagi diri sendiri dan ahli keluarga mereka. Bagi orang Yahudi Banī Najjār adalah serupa dengan orang Yahudi Banī ʻAwf. Bagi orang Yahudi Banī al-Ḥārith, adalah sama dengan…Bagi orang Yahudi Banī Saʻīdah, adalah sama dengan…Bagi orang Yahudi Banī Jusham, adalah sama dengan…Bagi orang Yahudi Banī al-Aws, adalah sama dengan…

Adalah menjadi tanggungjawab orang Yahudi sendiri untuk menanggung perbelanjaan mereka dan orang Islam sendirilah untuk menanggung perbelanjaan mereka jua. Antara mereka, hendaknya ada pertolongan antara satu sama lain (*naṣr*) menentang sesiapa jua yang memerangi umat yang disebut dalam dokumen ini. Antara mereka itu hendaknya ada kesetiakawanan nan ikhlas, saling nasihat-menasihati (*naṣh wa naṣīḥah*), dan saling berurusan dengan jujur dan tidak khianat. Seorang manusia tidak dikira bersalah menerusi (perlakuan) saudara-saudaranya. Hendaknya ada pertolongan untuk (atau, pertolongan akan diberikan kepada) orang yang dizalimi…

> Bilamana adanya pertikaian (percanggahan) atau saling berbantah antara golongan yang disebut dalam dokumen ini, yang mana ia dapat pula memudaratkan (masyarakat Madinah), maka kembalikanlah ia kepada Tuhan dan Muhammad Utusan Allah (saw). Sesungguhnya Tuhan-lah yang Maha Teliti dan Maha Benar (Pelaksanaannya) terhadap segala yang termaktub dalam dokumen ini.[9]

Artikel-artikel penting ini menunjukkan enam ciri utama:

1. jihad ketenteraan pada zaman awal tersebut hanya dilihat sebagai satu usaha mempertahankan diri, dan usaha ini bukan saja melibatkan orang Islam (yang lazimnya dirujuk sebagai "orang-orang yang beriman" pada ketika itu) sahaja, tetapi semua pihak yang melakukan perjanjian dengan Rasulullah serta umat Islam, termasuklah golongan Yahudi yang disebut secara jelas;
2. idea "umat yang satu" (*ummah wāḥidah*) itu merupakan satu komuniti yang melibatkan pelbagai puak dan pelbagai kepercayaan—termasuklah kaum Muhajirin, Ansar, dan puak Yahudi. Keanggotaan di bawah "umat" ini ditandai dengan konsep saling bekerjasama terutamanya dalam hal pertahanan ketenteraan, serta dalam usaha mengelakkan pengkhianatan;
3. golongan Yahudi dan puak-puak lindungan mereka dibenarkan untuk mengamalkan agama mereka tanpa gangguan ("bagi orang-orang Yahudi agama mereka") selagimana mereka terus berpegang kepada syarat perjanjian sepertimana pihak-pihak lain yang terlibat;
4. hubungan umat Islam-Yahudi khususnya akan didasari atas hubungan yang saling hormat-menghormati antara satu sama lain, kesetiakawanan yang ikhlas, dan saling menasihati ke arah kebaikan (*naṣḥ wa naṣīḥah*), bukannya saling mengkhianati;
5. Pertalian darah yang selama ini menjadi asas bagi keanggotaan seseorang individu dalam sesuatu puak mula diganti dengan

9. Untuk teks penuh Piagam Madinah berserta analisis ke atas idea utamanya, lihat Watt, *Muhammad*, 221-225. Saya menterjemahnya ke bahasa Inggeris dengan merujuk terjemahan Watt di beberapa bahagian tertentu. Untuk teks aslinya dalam bahasa Arab, lihat Ibn Hisham, *Sīrah*, 1:351 ff.

> kepercayaan agama serta perlakuan baik seseorang individu. Dua perkara tersebut menjadi asas baharu bagi keanggotaan seseorang individu dalam *ummah* yang berbilang kepercayaan tersebut; (6) dan akhir sekali, kedudukan Muhammad sebagai rasul utusan Tuhan, justeru kemampuan baginda untuk bertindak atas nama Tuhan sebagai hakim kepada komuniti tersebut terjamin.

Mutakhir ini, kita dapat lihat meningkatnya perhatian daripada umat Islam zaman moden terhadap dokumen yang amat penting ini sebagai bukti yang mampu mengabsahkan konotasi pluralis yang terkandung dalam istilah "*ummah*," termasuklah bagaimana ia diaplikasikan di kalangan umat Islam zaman awal. Dalam Piagam Madinah, penggunaan istilah *ummah* itu sendiri menonjolkan bagaimana Quran memahami istilah tersebut. Perlu diingat, Quran menggunakan istilah *ummah* bukan sahaja untuk merujuk kepada komuniti Muslim, tetapi juga kepada kelompok Yahudi dan Kristian. Ia turut merujuk secara khusus kepada kumpulan orang baik-baik daripada masyarakat pelbagai agama. Maka, orang Islam yang baik digelar *ummatan wasaṭan* ("umat pertengahan;" Quran 2:143), manakala orang-orang Kristian dan Yahudi yang baik dikenali sebagai *ummah muqtaṣidah* ("umat yang seimbang;" 5:66) dan *ummah qā'imah* ("umat yang berdiri teguh;" Quran 3:113). Dari sini kita dapat lihat, betapa penekanan Piagam tersebut ke atas sifat kebaikan individu dan perlakuan kebajikan menjadi tuntutan utama bagi syarat keanggotaan dalam umat Madinah tersebut, malah pemahaman ini turut dibentuk oleh perspektif Quran terhadap istilah *ummah*.

Pada masa yang sama, perlu juga kita tekankan di sini bahawa Piagam tersebut turut menampakkan pengaruh konteks masyarakat Arab yang berpuak-puak ketika itu bersama budaya mereka. Peranan baharu Muhammad sebagai pemimpin politik untuk komuniti ini, selain peranan baginda sebagai rasul, menunjukkan peranan beliau seolah-olah seperti hakim bagi sesuatu puak (*ḥakam*) yang memiliki autoriti politik tertentu dalam puaknya. Malah, cara penulisan dan gaya bahasa dokumen tersebut menunjukkan persamaan dengan perjanjian antara pakatan-pakatan masyarakat Badwi, sepertimana yang pernah dihujahkan secara rinci oleh R.B. Serjeant.[10]

---

10. R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina," *The Islamic Quarterly* 8 (1964), 3-16; idem, "The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the *Tahrim* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of

Peperangan Dan Perdamaian

Dalam tempoh kira-kira dua belas tahun ketika Rasulullah berdakwah di Mekah, perlawanan terhadap pemerintah Mekah dan usaha-usaha mempertahankan diri daripada diseksa oleh mereka dijalankan menerusi kaedah tanpa kekerasan: yakni penyebaran agama Islam secara aman damai, pembebasan hamba bersama lain-lain perkara kebajikan, dan penghijrahan ke Habsyah pada awalnya dan kemudian ke Madinah. Situasi sebegini akan berubah secara dramatis selepas peristiwa hijrah Rasulullah ke Madinah.

Lebih kurang dua tahun selepas hijrah Rasulullah ke Madinah, keadaan menjadi tegang di antara umat Islam dengan kaum Quraysh. Muhammad menerima satu wahyu (Quran 22:39-40) yang membenarkan umat Islam untuk berperang, biarpun tarikh spesifik penurunan wahyu ini tidak dapat ditentukan.[11] Pertempuran memang sudah berlaku sekali-sekala sejak awal tahun lagi, dan episod inilah yang seterusnya membawa kepada Perang Badar di luar sempadan Mekah pada 17 Ramadan, bersamaan 2/13 Mac 624. Semasa peperangan ini, tentera Muslim yang kecil seramai kira-kira 300 orang telah bertempur lantas menumpaskan tentera Mekah yang lebih besar lagi berpengalaman seramai kira-kira 1,000 orang. Bagi umat Islam zaman awal, kemenangan ini merupakan satu tanda yang amat penting bagi mengesahkan kebenaran misi kenabian Muhammad, dan bahawasanya mereka berada di atas jalan yang benar. Ayat Quran 8:17 sering difahami oleh para mufasirin sebagai merujuk kepada peristiwa ini. Ia menonjolkan bagaimana dalam Perang Badar, bantuan langsung daripada Tuhan telah turun untuk umat Islam: "Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tetapi Allah-lah yang membunuh mereka. Dan bukanlah kamu yang melempar (senjata) tatkala kamu melemparnya, bahkan Allah-lah yang sesungguhnya melemparnya."

Orang-orang Mekah yang terselamat berundur dan cuba melarikan diri daripada kekalahan yang tidak dijangka itu. Pun, mereka mengumpulkan kekuatan semula dan kembali pada tahun seterusnya dengan tentera yang jauh lebih besar. Mereka bertempur dengan tentera Muslim di Uhud pada tahun 625. Pada mulanya tentera Muslim sedang menuju kemenangan

---

Medina,' " *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978), 1-42.

11. Kita akan membahaskan secara lebih terperinci akan etika waktu perang dan waktu aman menurut Quran serta beberapa perbincangan fiqh sekitar persoalan ini dalam salah satu bab selepas ini.

dalam pertempuran ini, tetapi keadaan menjadi tidak stabil apabila sekumpulan besar pemanah Muslim yang terlalu yakin bahawa kemenangan sudah dimiliki, mula meninggalkan tempat masing-masing dengan harapan mahu mengambil harta rampasan perang. Tentera berkuda Mekah yang diketuai oleh Khalid al-Walid, yang kemudian akan menjadi seorang pahlawan tentera khalifah yang masyhur, terus nampak peluang mereka lalu terus mengepung tentera Muslim di sekeliling dan belakang mereka. Dalam pertempuran selepas itu, lebih 70 orang Muslim, termasuklah bapa saudara Muhammad, iaitu Hamzah, dibunuh. Malah, Rasulullah sendiri tercedera. Tentera Muslim yang masih tinggal mula berkumpul serta bersatu semula pada saat-saat akhir. Hal ini menyebabkan tentera Mekah berundur dan tidak lagi meneruskan kemenangan yang telah dicapai separuh jalan sebelumnya.

Secara kontra dengan Perang Badar, Perang Uhud memberikan tamparan kepada umat Islam, tetapi ia bukanlah kekalahan secara sepenuhnya. Sumber-sumber sirah juga bercerita tentang peristiwa ini sebagai satu ujian besar kepada umat Islam, dan ia turut menjadi teguran kepada mereka yang membiarkan diri mereka dikawal oleh sifat tamak akan harta material. Ayat Quran 3:166 yang mengatakan "Segala musibah yang menimpa kamu pada hari dua ketumbukan itu bertemu, ia sesungguhnya adalah dengan izin Allah jua, supaya Dia dapat mengetahui siapa yang benar-benar beriman [dan siapa yang munafik sifatnya]" itu difahami sebagai merujuk kepada peristiwa Uhud tadi.

Peperangan besar seterusnya ialah al-Khandaq yang berlaku pada tahun 627 dan berlangsung kira-kira dua minggu lamanya. Keinginan pemuka Mekah untuk melumpuhkan umat Islam semakin menyala-nyala, maka dikumpulkanlah bala tentera seramai lebih kurang 10,000 orang untuk menyerang Madinah. Puak Yahudi Banī Naḍīr memainkan peranan penting dalam usaha pembentukan tentera bersekutu dari Mekah. Menurut sumber-sumber sirah, pada masa itu puak Banī Naḍīr telah pun dibuang negeri ke Khaybar dari Madinah atas arahan Rasulullah, disebabkan beberapa faktor berikut:

1. mereka tidak membayar bahagian daripada *diat* yang merupakan hutang mereka kepada puak Banī ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿah, dan mereka bersalah atas sebab masih wujudnya persekutuan antara puak-puak yang berbeza, kemudian mereka juga dihukum kerana kejadian khusus yang berlaku di Bi'r Maʿūnah; dan

2. Rasulullah menerima wahyu yang memberi amaran kepada baginda tentang makar puak Banī Naḍīr ke atas baginda. Satu lagi puak Yahudi, iaitu Banī Qaynuqāʿ telah dibuang negeri dari Madinah sebelum itu lagi kerana beberapa anggota puak tersebut telah menghukum bunuh seorang lelaki Muslim yang telah membunuh seorang lelaki Yahudi. Menurut riwayat, lelaki Muslim tersebut berniat untuk melindungi kehormatan seorang wanita Muslimah yang telah dihina dan dicabul kehormatannya oleh lelaki Yahudi tadi.

Pada hari-hari menjelang Perang al-Khandaq, puak Banī Naḍīr telah keluar secara terang-terangan untuk berperang melawan orang-orang Islam, malah mereka juga berjaya menggoda puak Banī Ghaṭafān untuk menyertai persekutuan tentera dari Mekah itu dengan menjanjikan mereka separuh hasil tuaian buah kurma di Khaybar. Puak Banī Naḍīr menganggap bahawa mereka dapat memiliki semula tanah yang pernah mereka miliki sebelum itu jika umat Islam berjaya ditumpaskan. Pada masa yang sama, satu lagi puak Yahudi, Banī Qurayẓah, mengumumkan bahawa mereka bersifat neutral dalam konflik tersebut, tetapi hakikatnya mereka secara rahsia berpakat dengan kaum Quraysh dan puak Banī Ghaṭafān untuk memerangi umat Islam. Di sini, adalah penting untuk kita lihat betapa perlakuan puak-puak Yahudi tersebut telah mencabul syarat-syarat yang telah disepakati dalam Piagam Madinah. Syarat-syarat tersebut secara jelas telah memaktubkan kesetiakawanan dan persepakatan antara orang-orang Islam dengan orang-orang Yahudi untuk saling hormat-menghormati antara satu sama lain, mengelakkan pengkhianatan, dan saling membantu dalam berhadapan dengan serangan dari luar.

Perang Khandaq mendapat namanya daripada "parit" (*khandaq* dalam bahasa Parsi) yang digali mengelilingi kota Madinah. Idea tersebut datang daripada seorang sahabat bernama Salman al-Farisi yang telah sedia mengetahui hal tersebut sebagai salah satu strategi pertahanan di tempat asalnya, iaitu Parsi. Tentera Mekah mencuba sedaya-upaya untuk melepasi parit tersebut selama dua minggu tetapi gagal sehingga akhirnya mereka berputus asa. Persekutuan tentera yang besar itu lantas dibubarkan dan kesemua mereka berundur pulang ke Mekah.

Selepas perang itu, Muhammad diriwayatkan mahu bertindak segera ke atas pengkhianatan puak Banī Qurayẓah lalu menyuruh mereka menyerah diri tanpa syarat. Rasulullah menyedari betapa dahsyatnya ancaman yang

wujud daripada perlakuan khianat itu, dan baginda memutuskan bahawa nasib mereka akan ditentukan oleh seorang anggota daripada puak-puak yang membentuk pakatan di Madinah itu sendiri. Keputusan ini dipersetujui oleh puak-puak Yahudi sendiri. Malah, semua pihak yang berada dalam perbincangan tentang perkara itu turut bersetuju untuk menerima keputusan tersebut. Maka, seperti yang diriwayatkan oleh Ibn Ishaq, Sa'd ibn Mu'adh daripada puak Aws, salah satu sekutu kepada puak Banī Qurayẓah, telah dilantik menjadi hakim untuk kes tersebut. Sa'd kemudiannya memutuskan bahawa semua lelaki puak Banī Qurayẓah dijatuhkan hukuman mati, manakala semua kanak-kanak dan wanita dijadikan hamba. Sebenarnya hukuman yang dijatuhkan itu selaras dengan perintah dalam kitab Perjanjian Lama (*Old Testament*). Selepas itu, hukuman terus dijalankan sebagaimana ia diputuskan.[12]

Saya kira satu nota yang di luar tajuk perlu saya titipkan di sini. Adalah malang apabila sebilangan pihak, akhir-akhir ini, cenderung untuk melihat bahawa konflik zaman awal yang terpapar dalam kisah tadi sebagai asal-muasal kepada pertelingkahan Arab-Yahudi di Timur Tengah pada hari ini.

12. Menurut perincian dalam riwayat Ibn Ishaq (seperti yang dicatat oleh Ibn Hisham), Rasulullah telah membentuk sesuatu yang menyerupai sebuah tribunal tergempar, dan mendapatkan persetujuan semua pihak untuk menuruti segala keputusan tribunal tersebut. Keputusan itu bukannya dibuat sendiri oleh Rasulullah, tetapi oleh pihak ketiga daripada salah satu puak yang berpakat di Madinah. Syarat-syarat ini kemudiannya dipersetujui oleh semua pihak. Keputusan yang dibuat oleh Sa'd ibn Mu'adh itu adalah sejajar dengan konsep keadilan dalam Kitab Perjanjian Lama, yakni keadilan ke atas mereka yang dikalahkan dalam peperangan, dan ia bukanlah satu bentuk balas dendam. Lihat Ibn Hisham, *Sīrah*, 2:713 ff.
Untuk pandangan yang berbeza sama sekali daripada seorang sarjana yang berhujah bahawa peristiwa-peristiwa sebegini boleh jadi tidak pernah berlaku dan hanya merupakan hasil imaginasi kesusasteraan, daripada analisis mendalam beliau terhadap naratif insiden tersebut serta ketiadaan sumber Quran mengenainya, lihat W. N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1976):100-107. Antara noktah yang boleh kita pertimbangkan ialah, Ibn Ishaq, sumber utama kepada kisah ini, cenderung untuk menerima riwayat mengikut daya tarikan daripada naratif riwayat tersebut, berbanding sama ada riwayat tersebut benar atau tidak. Malah, beliau pernah dituduh sebagai pendusta oleh beberapa sarjana lain yang lebih teliti lagi waspada, atas sikap beliau itu. Tambahan lagi, cerita Banī Qurayẓah itu penuh dengan tema dan motif yang menyerupai lain-lain kisah legenda jua mitos Yahudi seperti kisah Masada, dan mungkin saja menunjukkan bahawa Ibn Ishaq hanya meriwayatkan kisah ini kerana perinciannya yang sensasi, sebagaimana yang diceritakan dalam sumber-sumber Yahudi pada zamannya.

Seolah-olah, implikasinya ialah dua kelompok tersebut telah ditakdirkan untuk saling bercakaran antara satu sama lain. Sebab itulah, adalah penting bagi kita untuk mengetahui bahawa puak Yahudi ini dihukum atas sebab perlakuan khianat mereka yang khusus, yang mengancam keselamatan umat Islam dalam komuniti Madinah tersebut, bukan semata-mata kerana mereka ini merupakan orang Yahudi. Mungkin kita boleh membandingbezakan insiden berkait puak Banī Qurayẓah tadi dengan satu lagi riwayat dalam sumber-sumber sirah berkenaan seorang wanita Yahudi asal Khaybar. Pada suatu hari, wanita ini membawa daging yang telah diracun kepada Rasulullah. Baginda mencicip sedikit daging tersebut tetapi tidak menelannya kerana daripada cicipan tadi, baginda tahu bahawa daging itu diracun. Pun begitu, sahabat baginda, Bishr ibn Bara', telah pun menelan secebis daripada daging tersebut lantas jatuh sakit setelah itu, sehinggakan beliau meninggal dunia tidak lama kemudian. Wanita itu pun ditahan dan dibawa menghadap Rasulullah, lalu baginda bertanya kepadanya tentang sebab dia melakukan perbuatan jenayah tadi. Jawab wanita itu, dia hanya mahu membalas dendam terhadap kekalahan puaknya di tangan umat Islam. Mendengarkan jawapan tersebut, Rasulullah memaafkan wanita tersebut.[13] Apa yang mengagumkan kita ialah, sepanjang sejarah Islam, riwayat ini tidak dieksploitasikan untuk mengapi-apikan sentimen anti-Yahudi. Perbuatan seorang wanita Yahudi tidak digeneralisasikan menjadi perlakuan semua orang dalam kelompok etno-agama yang dianggotainya. Selain itu, adalah penting juga untuk diingat bahawa golongan Yahudi di tengah-tengah dunia Islam zaman pra-moden dilayan dengan lebih berperikemanusiaan dan dapat berintegrasi dengan lebih baik dengan masyarakat Muslim yang dominan di sekeliling mereka. Hal ini berbeza dengan layanan yang mereka dapat di bawah pemerintahan kerajaan Kristian (*Christendom*) secara umum. Perkara sebegini mustahil untuk berlaku jika golongan Yahudi, dilihat sebagai satu kolektif, itu ditanggapi sebagai kumpulan yang lebih rendah secara ontologi jua moral oleh umat Islam, sepertimana yang terjadi di Eropah zaman pra-moden.[14]

13. Lihat Lings, *Muhammad*, 268.

14. Misalnya, lihat Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, 1994), khususnya h. 30-74.

Perjanjian Hudaibiyah

Pada tahun 628, Muhammad memutuskan untuk keluar melaksanakan ibadah umrah di Mekah bersama kira-kira 1,400 ke 1,600 orang pengikut baginda. Orang-orang Mekah memahami tindakan ini sebagai satu ancaman ke atas mereka, lantas mereka menghantar 200 orang tentera berkuda untuk memintas rombongan umat Islam tersebut. Rasulullah dimaklumkan tentang perancangan ini dan baginda memutuskan untuk berhenti serta berkhemah dahulu di satu tempat bernama al-Ḥudaybiyyah[15], betul-betul di luar kota suci Mekah. Orang-orang Mekah menghantar utusan kepada umat Islam untuk memberitahu bahawa umat Islam tidak dibenarkan untuk memasuki kota tersebut pada tahun itu untuk menunaikan umrah. Setelah itu, berlakulah rundingan antara dua pihak tersebut dan akhirnya, satu perjanjian damai—dikenal dalam bahasa Arab sebagai *al-Ṣulḥ* atau *al-Hudnah*[16]—berjaya dimeterai antara kedua-dua pihak itu. Dalam perjanjian itu, kedua-dua pihak bersetuju untuk tidak berperang selama sepuluh tahun. Sebenarnya, beberapa peruntukan dalam perjanjian Hudaibiyah itu seperti merugikan umat Islam, contohnya satu peruntukan yang menyatakan bahawa jika seorang individu kaum Quraysh datang menemui orang-orang Islam tanpa kebenaran penjaganya, dia akan dihantar kembali kepada kaumnya. Tetapi, jika seorang Muslim membelot dan pergi menyertai kelompok Quraysh, maka dia tidak akan diserahkan kembali kepada umat Islam. Tidak lama kemudian, Rasulullah menetapkan pengecualian untuk wanita kaum Quraysh yang keluar dari Mekah untuk menyertai umat Islam di Madinah setelah mereka memeluk Islam. Baginda menolak untuk menyerahkan mereka semula ke Mekah, kerana menyedari betapa dahsyat situasi yang akan mereka hadapi sekiranya mereka diserahkan kembali kepada saudara-mara di Mekah.[17]

Menurut syarat perjanjian, umat Islam dibenarkan untuk menunaikan umrah pada tahun selepasnya. Ketika rundingan untuk memeterai perjanjian itu masih berjalan, umat Islam telah bersumpah setia dengan Muhammad, dan peristiwa ini dikenali sebagai "Sumpah Setia Keredaan" (*Bayʿat al-Riḍwān*), atau turut dikenali sebagai "Sumpah Setia di Bawah Pohon" (*Bayʿat*

15. **Nota penterjemah:** Selepas ini, saya akan menggunapakai ejaan Bahasa Melayu terhadap nama tempat dan perjanjian ini, iaitu "Hudaibiyah."
16. Ibn Hisham, *Sīrah*, 2:783 ff.
17. Lings, *Muhammad*, 258-259.

al-Shajarah) kerana sumpah tersebut dijalankan tatkala mereka semua berdiri di bawah sepohon pokok. Peristiwa sumpah setia ini akan kemudiannya menjadi penanda aras yang besar dalam perjalanan hidup Rasulullah dan para sahabat. Bahkan, sebahagian sumber-sumber sirah menganggap bahawa penglibatan dalam sumpah tersebut menjustifikasi keunggulan moral yang dimiliki sebahagian sahabat Rasulullah ke atas mereka yang tidak terlibat, kerana sumpah setia itu turut difahami sebagai satu ujian keimanan bagi umat Islam pada masa mereka diuji dengan dugaan jua mehnah. Sebab itulah, salah seorang mufasir, Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 923) telah menulis dalam karya tafsirnya bahawa frasa *al-muhājirūn al-awwalūn* ("golongan muhajirin yang awal") *dan al-sābiqūn al-awwalūn* ("golongan pertama daripada golongan yang awal") dalam ayat Quran 9:100 telah difahami oleh sebahagian autoriti tafsir sebagai merujuk kepada orang-orang Islam yang terlibat dalam peristiwa *bay'at al-riḍwān*.[18] Malah, penghormatan yang tinggi terhadap mereka yang berbaiah dalam peristiwa tersebut juga turut terpapar dalam salah satu hadith, bilamana Rasulullah menyatakan, "Tidak ada seorang pun yang telah berbaiah di bawah pohon [terlibat dalam *bay'at al-shajarah*] akan masuk ke neraka."[19]

Di samping itu, Perjanjian Hudaibiyah juga mendapat perhatian dalam sejarah kerana ia menunjukkan contoh betapa Rasulullah sudi berdiplomasi dan bersetuju dengan perjanjian damai, meskipun di bawah kondisi yang sangat tidak menguntungkan umat Islam. Ibn Hisham meriwayatkan bahawa semasa proses rundingan sedang berjalan, orang tengah dari kalangan orang-orang Mekah, Suhayl ibn 'Amr telah berkelakuan secara provokatif terhadap orang Islam. Meskipun dengan kelakuan Suhayl itu, dan beberapa pertikaian daripada para sahabat (termasuklah 'Umar) ke atas syarat perjanjian tersebut, Rasulullah masih mengawal dirinya dan para sahabat supaya tidak bertindak melulu, malah selepas itu baginda turut memujuk semua pihak untuk

18. Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* ("Himpunan Huraian Tentang Takwil Ayat-ayat al-Quran") (Beirut, 1977), 14:435-436.

19. Pandangan ini dikemukakan berdasarkan satu hadith di mana Rasulullah menyebut, "Tidak ada seorang pun yang telah berbaiah di bawah pohon [terlibat dalam *bay'at al-shajarah*] akan masuk ke neraka." Menurut tulisan A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane* (Leiden, 1969), 7:37, hadith ini diriwayatkan oleh Muslim, Abu Da'ud, dan Ahmad ibn Hanbal. Riwayat lain oleh Ibn Hanbal daripada Jabir menyatakan bahawa Rasulullah menyebut, "Barangsiapa yang menyaksikan peristiwa Badar dan Hudaibiyah tidak akan masuk ke neraka," hadith ini turut dipetik dalam 'Abd al-Ghani al-Nabulsi, *Ahl al-Jannah wa Ahl al-Nār* (Kaherah, 1983), 28.

menuruti hasil rundingan tersebut. Ayat Quran 48:26 yang menyatakan, "Maka Allah pun menurunkan ketenangan dari sisi-Nya (*sakīnatahu*) ke atas Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman lalu mewajibkan ke atas mereka kalimah-kalimah takwa, kerana sesungguhnya mereka itu paling berhak ke atasnya untuk memilikinya," difahami sebagai merujuk kepada peristiwa-peristiwa menjelang perjanjian tersebut. Selain itu, ia juga merujuk kepada bagaimana Tuhan, melalui kasih sayang dan rahmat-Nya, memper-mudahkan proses dan usaha perjanjian damai itu bagi pihak umat Islam.[20]

Pembukaan Kota Mekah

Meskipun perjanjian telah dimeterai, dalam masa dua tahun sahaja, iaitu pada 630, syarat-syarat perjanjian telah mula dicabul apabila anggota-anggota daripada puak Banī Du'il berpakat dengan beberapa pemuka Quraysh, khususnya daripada puak Banī Makhzūm, untuk menyerang puak Banī Khuzāʿah sehingga mengakibatkan kerugian di pihak mangsa. Puak Banī Khuzāʿah, pada masa yang sama, adalah antara puak yang menyertai pakatan bersama Rasulullah. Maka, Rasulullah mahu bertindak tegas terhadap perkembangan ini. Baginda membawa bala tentera seramai 10,000 orang menuju ke Mekah, dan dalam perjalanan ke sana, mereka berkhemah di Marr al-Ẓahrān yang terletak berhampiran kota Mekah. Pada masa ini, moral jua motivasi orang-orang Quraysh sudah mula jatuh. Manakan tidak, mereka sendiri melihat betapa semakin lama semakin ramai orang memeluk Islam tahun demi tahun, dan semakin banyak puak yang memberi ketaatan kepada pemerintahan Rasulullah. Atas kesedaran bahawa mereka telah mencabul syarat perjanjian, golongan elit Quraysh memutuskan untuk tidak menyekat kemaraan orang-orang Islam ke Mekah. Mereka menghantar Abu Sufyan, pemimpin puak Banī Umayyah—yang nantinya akan memainkan peranan penting dalam sejarah Islam—ke kem umat Islam demi mengisytiharkan bahawa mereka menyerah diri kepada Muhammad. Rasulullah menerima pengisytiharan daripada kaum Quraysh ini dan seterusnya mengumumkan bahawa baginda memaafkan semua pihak yang berada di Mekah yang bersedia untuk menyerah diri tanpa penentangan.

Dalam masa beberapa hari sahaja, Muhammad bersama-sama para pengikut baginda memasuki kota Mekah dengan aman damai, sepertimana yang dihurai Quran, ayat 17:81 sebagai "telah datang kebenaran dan

20. Ibn Hisham, *Sīrah*, 2:787.

lenyaplah kebatilan. Sesungguhnya, setiap yang batil itu pasti akan lenyap." Peristiwa agung ini dinamai dalam sumber-sumber sirah sebagai *al-Fatḥ* atau *Fatḥat Makkah*, secara literalnya bermaksud "Pembukaan" atau "Pembukaan Kota Mekah." Setelah itu, berlakulah satu usaha penuh dramatis untuk menzahirkan penegakan sebuah orde agama baharu yang berpaksikan tauhid, iaitu pembersihan Kaabah daripada lebih 300 buah berhala yang diletakkan di dalamnya. Menurut penulis biografi yang awal seperti al-Waqidi (w. 822) dan al-Azraqi (kira-kira awal abad kesembilan), satu imej Maryam mendukung bayi Nabi Isa serta lukisan yang menggambarkan nabi agung Ibrahim sebagai seorang lelaki tua tidak dimusnahkan.[21] Sesungguhnya, tidak kiralah apa pun yang dapat dibuktikan melalui riwayat tersebut, hakikat bahawa ia tersebar menunjukkan kepada kita bahawa kepercayaan Muslim itu sendiri mewakili proses penerusan dan upaya melengkapkan tradisi Judeo-Kristian, bukannya keterpisahan dengan tradisi tersebut.

Dari kalangan umat Islam, terlalu sedikit perlakuan balas dendam terhadap orang-orang Mekah. Sebaliknya, kepermurahan hati Rasulullah terhadap mereka yang sebelum itu memerangi baginda, ahli keluarga baginda, atau Islam secara umumnya telah sangat banyak dinukil serta diangkat dalam karya-karya persuratan Muslim. Muhammad mengambil iktibar daripada kata-kata Yusuf kepada adik-beradiknya yang melampaui batas itu, "Pada hari ini tidak ada celaan ke atas kamu. Mudah-mudahan Allah mengampuni kamu, kerana sesungguhnya Dia-lah yang Maha Mengasihani di antara yang mengasihani" (Quran 12:92). Hind, isteri Abu Sufyan, yang bertanggungjawab ke atas kewafatan Hamzah, bapa saudara Rasulullah, dalam Perang Badar, telah diberi kemaafan.[22] Begitu juga dengan Habbar ibn al-Aswad, individu yang telah mengejar puteri Rasulullah, Zaynab, ketika beliau berusaha keluar daripada Mekah menuju ke Madinah sehingga mengakibatkan Zaynab keguguran.

Baginda kembali ke Madinah setelah berada di Mekah selama dua puluh hari. Sebelum kewafatan baginda dua tahun selepas itu di Madinah, Muhammad kekal sibuk dengan usaha mengukuhkan kedudukan baginda di tempat-tempat lain di Semenanjung Tanah Arab. Tahun-tahun 630-631 dikenali dalam sumber-sumber sirah sebagai tahun pengutusan wakil-wakil,

21. Lihat Lings, *Muhammad*, 302.
22. Ibid, 303.

apabila puak-puak berbeza daripada bangsa Arab berbondong-bondong menghantar utusan ke Madinah untuk mengisytiharkan mereka memeluk Islam, atau sekurang-kurangnya menzahirkan pengiktirafan mereka terhadap autoriti politik Rasulullah. Malah, terdapat juga delegasi 60 orang penganut Kristian dari Najrān yang diterima dengan layanan baik oleh Rasulullah, bahkan baginda turut membenarkan mereka untuk melakukan ibadat di dalam masjid di Madinah, biarpun beberapa pihak memprotes tindakan tersebut. Golongan Kristian ini kemudiannya turut memeterai perjanjian dengan Muhammad, yang mana menurut perjanjian tersebut, mereka bersama-sama gereja serta harta benda mereka dijamin perlindungan penuh daripada umat Islam dengan syarat mereka membayar cukai.[23]

Pada tahun-tahun akhir kehidupan baginda, Muhammad dikatakan turut menghantar pelawaan memeluk Islam ke bermacam-macam "negeri dan raja-raja daripada bangsa Arab jua bukan Arab."[24] Para sarjana Muslim melihat usaha ini sebagai menandai sifat universalis yang terdapat pada agama Islam, serta kewajipan berdakwah kepada orang-orang bukan Islam sepertimana yang telah dilakukan oleh anak-anak murid Isa yang berkelana ke serata pelosok dunia demi menyebarkan kitab Injil.[25] Antara penerima utusan Rasulullah ini termasuklah raja-raja Byzantium, Iskandariah, dan Parsi. Menurut penulis biografi zaman awal Ibn Sa'd (w. 845), maharaja Parsi, Chosroes telah naik darah terhadap utusan ke istananya, sementara dua raja Kristian, iaitu Maharaja Byzantine Heraclius dan gabenor Iskandariah Muqawqis, menerima utusan tersebut dengan tangan terbuka. Bagi dua pemerintah Kristian itu, mereka menganggap risalah tersebut mengandungi mesej persaudaraan sesama agama yang sekurang-kurangnya layak dihormati.[26] Sebenarnya, sikap yang ditonjolkan oleh Heraclius dan Muqawqis ini, sepertimana yang dinukil lewat sumber-sumber awal Islam, mengesahkan bahawa di sana adanya salasilah serta pandangan alam yang saling dikongsi bersama antara agama Islam dengan Kristian. Hal ini pula menunjukkan kepercayaan zaman tersebut yang optimis, bahawasanya agama Kristian itu sendiri sepatutnya menjadi sekutu dan bukannya musuh kepada Islam, kerana mereka saling berusaha dalam misi menumpaskan

23. Ibid, 326.
24. Ibn Hisham, *Sīrah*, 2: 1027.
25. Ibid.
26. Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 1:259-261, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata (Beirut, 1997); cf. Lings, *Muhammad*, 291-292.

politeisme dan menegakkan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Haji Perpisahan

Pada tahun 632, Nabi Muhammad memutuskan untuk menunaikan haji di Mekah. Ia sesungguhnya merupakan ibadat haji terakhir dalam hidup baginda. Khutbah yang disampaikan baginda pada pengakhiran ibadat suci tersebut banyak dipetik oleh generasi Muslim terkemudian, baik zaman pramoden atau moden, sebagai sesuatu yang menggambarkan ideal asas keagamaan serta orientasi etika dalam Islam itu sendiri. Sebahagian besar khutbah ini dipetik semula seperti berikut:

> Wahai sekalian manusia, dengarlah bicaraku dengan teliti, kerana aku tidak tahu sama ada selepas tahun ini, adakah aku masih bersama kalian. Maka, dengarlah apa yang akan aku sampaikan kepadamu dengan cermat, dan sebarkanlah wasiatku ini kepada mereka yang tidak hadir pada hari ini.
>
> Wahai sekalian manusia, sepertimana engkau menganggap bulan ini, hari ini, dan dan kota ini sebagai suci, maka anggaplah bahawa jiwa dan harta benda tiap-tiap umat Islam adalah suci jua. Pulangkan kembali barangan yang diamanahkan ke atasmu kepada pemiliknya yang sah. Janganlah kamu menyakiti sesiapa pun supaya mereka tiada menyakiti kamu. Ingatlah, kamu sesungguhnya akan bertemu Tuhan kamu, dan Dia akan menghitung setiap amalan kamu. Tuhan telah mengharamkan kamu memakan riba, justeru semua tanggungjawab untuk membayar riba mestilah dimansuhkan. Namun, harta atau modal yang kamu punyai adalah tetap milik kamu. Justeru, kamu tidak akan mengakibatkan atau menderita daripada ketidaksamarataan dalam pemilikan harta…
>
> Berhati-hatilah kamu dengan Syaitan demi keselamatan agama kamu. Dia telah muflis harapan untuk menyesatkan kamu dalam hal-hal besar, maka berwaspadalah daripada menuruti hasutannya dalam perkara kecil.
>
> Wahai sekalian manusia, adalah benar bahawa kamu memiliki beberapa hak ke atas wanita-wanita kamu, tetapi mereka juga

memiliki hak ke atas kamu. Ingatlah, kamu mengambil mereka sebagai isteri hanya sebagai amanah daripada Tuhan dan atas kebenaran daripada-Nya…

Wahai sekalian manusia, dengarlah daripadaku dengan sesungguhnya, sembahlah Tuhan, tunaikanlah solat lima waktu, berpuasalah pada bulan Ramadan, dan berilah [sebahagian] hartamu sebagai zakat. Tunaikanlah haji jika kamu berkemampuan.

Setiap manusia adalah daripada Adam dan Hawa. Maka seorang Arab tidaklah lebih mulia daripada seorang bukan Arab, dan begitulah juga seorang bukan Arab tidaklah lebih mulia daripada seorang Arab. Seorang yang berkulit putih tidaklah lebih mulia daripada seorang yang berkulit hitam, dan begitulah jua seorang yang berkulit hitam tidaklah lebih mulia daripada seorang yang berkulit putih; melainkan melalui ketakwaan dan kebaikan perlakuan masing-masing. Ketahuilah bahawa setiap Muslim itu bersaudara, dan setiap Muslim berada dalam satu persaudaraan. Tidak ada satu benda pun, yang asalnya dimiliki seorang Muslim, sah dimiliki oleh seorang Muslim yang lain kecuali jika ia diberikan atas pilihannya sendiri dan secara sukarela. Maka, janganlah kamu melakukan kezaliman ke atas diri kamu sendiri.

Ingatlah, suatu hari nanti kamu akan berdiri di hadapan Tuhan dan menjawab atas segala perlakuan kamu di dunia. Maka berwaspadalah, janganlah kamu lalai daripada jalan ketakwaan selepas aku tiada. Wahai sekalian manusia, tiada lagi nabi atau rasul yang akan datang selepasku dan tiada ada lagi agama baharu yang akan muncul. Justeru, wahai sekalian manusia, berfikirlah dengan sebaik-baiknya, dan fahamilah apa yang aku sampaikan kepadamu ini. Aku tinggalkan kepadamu dua perkara, al-Quran dan sunnahku, dan kamu tidak akan sesat selagimana kamu berpegang kepada keduanya.

Setiap daripada kalian yang mendengar kata-kataku ini akan menyebarkannya kepada yang lain, dan mereka pula kepada yang lain lagi; dan moga-moga mereka yang terakhir menerima perkataanku ini lebih memahaminya berbanding mereka yang

> mendengarnya langsung daripadaku. Wahai Tuhanku, bersaksilah, bahawa aku telah menyampaikan risalahmu kepada hamba-hamba-Mu.

Pada saat pengakhiran khutbah perpisahan tersebut, wahyu berikut diturunkan kepada baginda Rasulullah. Ia difahami ramai sebagai ayat terakhir daripada al-Quran yang diturunkan kepada manusia:

> …pada hari ini, telah Aku sempurnakan agama kalian, aku penuhkan nikmat-Ku ke atas kalian, dan aku meredai Islam sebagai agama bagi kalian. (Quran, 5:3).[27]

Dalam kaitan ini, Islam boleh difahami sama ada menerusi kehendak al-Quran nan universal sebagai sebuah agama tauhid berpaksikan fitrah manusia, yang asasnya ialah penyerahan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa; atau daripada pandangan sempit lagi memaksa-maksa, sepertimana yang telah menjadi pemahaman dominan terhadap agama ini.[28]

Dalam perjalanan baginda pulang ke Madinah, beberapa sumber Sunni dan umumnya semua sumber Syiah meriwayatkan bahawa Rasulullah berhenti di satu tempat bernama Ghadir Khumm (kolam Khumm). Di situ, baginda mengisytiharkan kepada semua yang bersama baginda bahawa "bagi sesiapa yang aku adalah *mawlā*-nya, maka ʻAli adalah *mawlā*-nya jua." Perkataan Bahasa Arab, *mawlā* itu sengaja saya tidak terjemahkan kerana di situlah letaknya punca tafsiran berbeza-beza ke atas hadith atau kata-kata Rasulullah tersebut. Perkataan ini boleh ditafsirkan, antara lain, sebagai "ketua," "penjaga," "sahabat," "wakil," atau "pewaris." Golongan Syiah secara konsisten telah mentafsirkan perkataan *mawlā* dalam hadith tersebut sebagai "ketua" atau "penjaga," sekali gus menjadikan hadith ini sebagai salah satu dalil utama bagi mengabsahkan ʻAli sebagai pewaris hasil daripada lantikan Rasulullah sendiri. Pada masa yang sama, sumber Sunni pula memahami hadith ini hanya sebagai satu pengiktirafan umum daripada Rasulullah ke atas persahabatan serta hubungan akrab baginda dengan ʻAli, dan mereka tidak meletakkan makna lain yang lebih signifikan ke atas hadith tersebut.

---

27. Ibn Hisham, *Sīrah*, 2:1023-1024. Terjemahan Afsaruddin adalah berpandukan laman http://islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0107-322.

28. Cf. Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford, 2001), h. 32-35.

Hal ini secara khusus disebabkan kekaburan pada makna yang boleh terbit daripada perkataan *mawlā* yang kritikal itu tadi. Malah, disebabkan autoriti besar ilmu hadith seperti al-Bukhari, Muslim, dan Ibn Sa'd tidak meriwayatkan hadith ini, maka secara umumnya, kesahihan hadith ini turut diragui oleh pihak autoriti Sunni.[29]

Tidak lama setelah kembali daripada menunaikan ibadah haji tersebut, Nabi Muhammad jatuh sakit yang tidak sembuh-sembuh lagi. Sebelum itu pun, baginda sudah pun menerima khabar awal tentang kewafatan baginda daripada salah satu wahyu terakhir dalam al-Quran, 110:1-3, yang menyata kan bahawa, "Apabila datangnya pertolongan daripada Allah berserta kemenangan; dan engkau pun melihat manusia berbondong-bondong memasuki agama Allah; maka sucikanlah dan pujilah Tuhanmu, serta mohonlah keampunan daripada-Nya; sesungguhnya Dia-lah Maha Penerima Taubat." Melalui ayat suci ini, misi kenabian baginda telah diisytiharkan mencapai kejayaan dan telah hampir kepada penamatnya. Ketika hari-hari terakhir baginda, Rasulullah telah melantik Abu Bakar sebagai imam solat berjemaah, dan peristiwa ini diriwayatkan dalam semua sumber autoritatif dalam tradisi Sunni. Dalam konteks krisis pewarisan yang muncul tidak lama selepas kewafatan Nabi Muhammad, peristiwa ini akan menjadi sangat signifikan bagi golongan proto-Sunni, yang mentafsirkannya sebagai pengiktirafan Rasulullah ke atas Abu Bakar sebagai individu paling layak memimpin umat Islam selepas baginda. Pada masa yang sama, sumber Syiah pula ada yang meriwayatkan peristiwa ini tetapi melihatnya sebagai tidak signifikan dalam kelayakan sebagai khalifah, malah ada juga yang menggambarkan lantikan Abu Bakar sebagai imam solat berlaku tanpa kebenaran atau pengetahuan Rasulullah sendiri.[30]

Akhirnya, pada hari Isnin, 8 Jun 632 M, Nabi Muhammad menghembuskan nafas terakhir di rumah baginda di Madinah. Dengan kewafatan "Sang Penutup Para Nabi" (Quran 33:40), berakhirlah zaman kenabian bagi umat Islam selama-lamanya.

---

29. Ilmuwan hadith Sunni yang menerima riwayat ini termasuklah al-Tirmidhi, Ibn Majah, and Ibn Hanbal; untuk perbahasan lanjut berkenaan hal ini, lihat Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, 158 ff.

30. Lihat Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, h. 165-169.

Memperingati Sang Rasul, Kekasih Tuhan

Bagi umat Islam, Rasulullah merupakan contoh moral terbaik untuk semua zaman dan model manusia teragung. Quran sendiri mengiktiraf baginda (33: 21) sebagai *uswah ḥasanah*, yakni "contoh terbaik," yang diutuskan sebagai "rahmat kepada sekalian alam" (21:107). Bahkan, Tuhan sendiri bersama-sama para malaikat-Nya berselawat ke atas Nabi Muhammad (33:56), dan baginda memiliki akhlak yang teramat mulia (68:4). Umat Islam turut menggelar baginda dengan panggilan seperti *al-Muṣṭafā* ("Yang Terpilih"), *Ḥabību 'Llāh* ("kekasih Allah"), dan banyak lagi gelaran kemuliaan yang lain. Keseluruhan ucapan bersifat normatif serta perlakuan Rasulullah, yang secara kolektifnya dikenali sebagai *sunnah* ("jalan," atau diterjemah juga sebagai "adat" dan "amalan"), mewajahkan pelaksanaan ideal-ideal serta perintah daripada wahyu al-Quran itu sendiri, malah turut menjadi sumber kedua perundangan Islam selepas al-Quran. Tatkala ʿAishah, isteri kesayangan baginda Rasulullah, ditanya tentang akhlak baginda, beliau menjawab ringkas bahawa akhlak baginda ialah al-Quran.[31]

Karya-karya sirah selepas itu, contohnya karya sirah tulisan Ibn Hisham (w. 833) yang tersohor itu, cenderung untuk membaluti sosok Rasulullah dengan aura mistik yang hampir bersifat supernatural, sehinggakan imej manusiawi lagi sejarawi Nabi Muhammad itu sendiri seolah-olah tidak ternampakkan. Perkembangan sebegini sebenarnya bukanlah sesuatu yang pelik; kerana dengan adanya jarak masa yang panjang, tokoh-tokoh besar selalu saja dijelmakan dengan imej yang melampaui hakikat sebenar dalam bayangan kolektif masyarakat. Perkara ini jelas menunjukkan betapa tingginya rasa cinta dan sanjungan yang diberi kepada individu-individu agung ini, lantas menonjolkan bagaimana kreatifnya generasi selepas tokoh tersebut merekayasa imej bahawa akhlak dan perlakuan mereka sememangnya sepadan dengan persekitaran mereka masing-masing. Berkait hal ini, seorang pemikir moden pernah menghuraikan proses ini khusus tentang hubungannya dengan Rasulullah dengan menyatakan bahawa, "Justeru, dengan peredaran zaman, ayat-ayat pendek dalam Quran [tentang Rasulullah] telah dihuraipanjangkan dan dilakar menjadi kisah yang panjang-panjang serta legenda yang muluk-muluk. Kisah dan legenda ini sedikit demi sedikit menghiasi lakaran sejarawi Nabi Muhammad dengan

31. Abu Nuʿaym al-Isbahani, *Dalā'il al-nubuwwah* ("Tanda-tanda Kenabian") (Hyderabad, 1950), h. 139.

pelbagai warna baharu."[32]

Pun begitu, dari beberapa sudut, teks-teks Quran dan hadith menjadi pembetulan kepada imej Rasulullah yang melampau-lampau itu. Misalnya, Quran pernah menekankan tentang sifat fana sosok Nabi Muhammad (Quran 21:34; 39:30) dan menegur baginda apabila baginda tidak menghiraukan seorang buta yang miskin dalam satu peristiwa (80:1-4). Malah, Quran turut mengingatkan Rasulullah bahawa "sesungguhnya engkau tidak mampu memberi petunjuk kepada sesiapa yang engkau kasihi, tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk kepada sesiapa yang Dia kehendaki" dan bahawasanya tidaklah Rasulullah itu "melainkan hanya seorang rasul" (Quran 3:144). Ayat-ayat tersebut menekankan betapa Rasulullah bergantung kepada kehendak Tuhan. Di samping itu, bermacam-macam hadith daripada kitab-kitab besar ataupun kecil menceritakan kepada kita akan perlakuan sehari-harian Nabi Muhammad dalam ruang domestik, di masjid, dan di tempat-tempat lain. Potret yang terlakar lewat riwayat-riwayat tersebut selalunya bersifat rawak, langsung lagi tidak bertapis, justeru mewajahkan rupa seorang lelaki yang hebat lagi berkarisma, tetapi pada masa yang sama turut rentan serta merendah diri. Terdapat beberapa hadith yang menunjukkan bahawa Rasulullah kadangkala melakukan kesilapan dalam hal-hal kecil sehari-harian, terutamanya perkara yang bukan kepakaran baginda. Dalam satu riwayat masyhur berkenaan penanaman pokok tamar, tatkala Nabi Muhammad tahu bahawa baginda telah melakukan kesilapan dalam membuat keputusan, maka baginda pun bersabda kepada para sahabat ketika itu, "Aku hanyalah seorang manusia. Jika aku menyuruh kalian melakukan sesuatu dalam perkara agama, maka terimalah ia. Namun, jika aku menyuruh kalian melakukan sesuatu berpandukan pandanganku sendiri (*ra'y*) maka [ingatlah], aku hanyalah seorang manusia."[33]

Kecintaan mendalam umat Islam terhadap Sang Rasul yang manusiawi lagi ideal sifatnya itu sememangnya tidak boleh dinafikan dan masih boleh dilihat sehingga ke hari ini. Cinta kepada Sang Rasul inilah yang telah mengilhamkan satu genre kesusasteraan dalam kalangan umat Islam yang dikenali sebagai *dalā'il al-nubuwwah* ("bukti-bukti kenabian") dan *shamā'il*

32. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill, 1985), h. 25.
33. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* ("Koleksi Hadith-hadith Sahih oleh Imam Muslim") (Beirut, 1995), 4:1464, #140; untuk hadith-hadith lain, lihat juga ibid., #139, 141.

("kesempurnaan sifat [Rasulullah]"). Karya-karya ini memuji, sebagai contoh, keindahan jua kecantikan luaran dan dalaman Rasulullah serta kemuliaan akhlak baginda. Salah satu petikan daripada sebuah karya *shamā'il* yang masyhur, yang dinukil oleh Qadi 'Iyad (w. 1150) adalah seperti berikut:

> Adapun Tuhanlah yang telah meninggikan darjat Rasul-Nya lantas mengurniakan kemuliaan, akhlak nan indah, jua keistimewaan peribadi kepada baginda. Dia telah memuji ketinggian darjat baginda terlalu amat banyaknya sehingga tiadalah cukup lidah mahupun pena menukil [pujian ke atas baginda]. Dalam kitab-Nya, telah jelas lagi nyatalah akan ketinggian darjat baginda kurniaan Tuhan, serta akan pujian Tuhan ke atas mulianya akhlak jua perangai majelis baginda rasul. Dia telah memerintahkan hamba-hamba-Nya agar senantiasa bersama, mentaati, dan menuruti sabda baginda. Dialah Tuhan—Maha Besar lagi Agungnya Dia!—yang mengurniakan segala kemuliaan dan keberkatan, yang menyucikan jua menghiasrupakan segala sesuatu. Dialah yang memuji dan memuliakan, Dialah yang mengurniakan ganjaran melimpah-ruah kepada hamba-Nya…Dia telah menjelmakan di hadapan kita ini betapa mulianya ciptaan-Nya, lengkap sempurna lagi makhfi lagaknya dalam tiap perkara. Dialah jua yang telah membantu utusan-Nya dengan mukjizat terang-benderang, burhan nan jelas, dan tanda-tanda yang nyata.[34]

Selain itu, petikan-petikan lain daripada karya *shamā'il* pula memuji sifat-sifat spesifik pada diri Rasulullah, seperti kesabaran menghadapi mehnah dan tribulasi, sifat lemah-lembut dalam pergaulan, sifat rendah diri, kecintaan kepada kemiskinan dan orang miskin, dan kebencian kepada sikap membangga diri. Sifat-sifat ini terus-menerus dicontohi oleh generasi-generasi umat Islam selepasnya. Malah, ramai Muslim pada zaman moden ini menekankan secara khusus mesej keadilan sosial serta egalitarianisme gender yang mereka temui dalam perjalanan dakwah dan perlakuan Nabi Muhammad itu sendiri, dan mesej ini sememangnya memiliki kaitan penting dengan keadaan dunia zaman kita kini.[35] Sebahagian Muslim yang

34. Diterjemahkan dan dipetik oleh Schimmel, *And Muhammad*, h. 46.

35. Untuk perbahasan mutakhir berkait legasi Rasulullah dalam nada sebegini, lihat Tariq

lain pula, seperti golongan Sufi, menyatakan bahawa Rasulullah merupakan contoh "Manusia Sempurna" (*al-insān al-kāmil*).[36] Bahkan, semasa sambutan hari kelahiran baginda (*mawlid al-nabi*), yang merupakan satu perayaan yang bermula agak lewat dalam sejarah umat Islam, satu puisi tersohor yang dikenali sebagai "Selawat Burdah," nukilan penyair asal Barbar pada abad ke-13, al-Busiri (w. 1294), sering sahaja dialunkan. Beberapa bait puisi tersebut jelas merupakan penghormatan kepada kesempurnaan sifat Rasulullah:

> Pada dirinya lengkaplah segala kesempurnaan zahir dan batin,
> Maka terpilihlah dia menjadi Sang Kekasih—oleh Sang Pencipta,
> Tiadalah jiwa-jiwa lain yang menyamai kesempurnaannya,
> Sungguh, atma kesempurnaannya itu tiada berbelah bahagi![37]

Kita mungkin membayangkan bahawa Rasulullah sendiri akan menolak gelaran "Manusia Sempurna" itu, kerana hakikatnya kesempurnaan hanya milik Tuhan semata-mata. Malah, ahli-ahli teologi setelah itu pun makin lama makin meletakkan sifat maksum ke atas baginda bersama para nabi yang lain. Tren-tren ini, walaupun boleh kita fahami sepenuhnya dan barangkali ia tidak terelakkan apabila zaman kian berubah, cenderung untuk mengaburi imej awal Nabi Muhammad yang lebih membumi, yakni seorang suri teladan yang lebih realistik untuk manusia-manusia biasa yang menjadi umat baginda. Imej awal ini berbeza dengan imej terkemudian yang lebih ideal dan melangit. Pun begitu, segala kerencaman "warna baharu" yang

---

Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford, 2007), khususnya h. 211-16.

36. Penting untuk diketahui bahawa ʿAbd al-Karim al-Jili pernah menulis satu karya berjudul *al-Insān al-Kāmil*, diterjemahkan oleh R. J. Nicholson dalam karya beliau *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).

37. Terjemahan ke Bahasa Inggeris oleh Arthur Jeffery, *A Reader on Islam* (The Hague, 1962), h. 610.

Nota penterjemah: Ini ialah terjemahan saya sendiri daripada Bahasa Arabnya. Afsaruddin menggunakan terjemahan Arthur Jeffery dalam bahasa asal buku ini, iaitu Bahasa Inggeris. Saya titipkan juga bait asalnya dalam Bahasa Arab di sini untuk dihargai keindahannya:

Fahuwa 'Lladhī tamma maʿnāhu wa ṣūratuhu
Thumma 'ṣṭafāhu ḥabīban bāri'u 'l-nasami
Munazzahun ʿan sharīkin fī maḥāsinihi
Fajawharu 'l-ḥusni fihi ghayru munqasami

sedikit demi sedikit membaluti wajah sejarawi nabi agama Islam ini menonjolkan satu lakaran tentang betapa setia dan dalamnya rasa cinta umat terhadap baginda, sehinggakan memori baginda terus-terusan menginspirasikan orang-orang beriman sepanjang zaman.

Selepas berakhirnya zaman kenabian, generasi pertama umat Islam mewarisi satu tugas berat, iaitulah untuk mengukuhkan masyarakat Islam serta menjaga lalu menyebarkan mesej dakwah yang telah diperturunkan kepada mereka. Di bahagian seterusnya, kita akan menelusuri pula sejarah para sahabat dan pengikut yang rapat dengan baginda, yakni golongan khusus yang menggalas tugas ini.

BAB 2

Isu Pewarisan Pemerintahan Rasulullah

Telah menjadi ijmak dalam kalangan majoriti Muslim bahawa Rasulullah tidak pernah meninggalkan perintah spesifik dalam perkara memilih pewaris baginda, atau melantik mana-mana sahabat secara khusus. Pendirian ini telah menjadi aksiom yang dipegang golongan Sunni (*ahl al-sunnah*; diterjemahkan secara kasar sebagai "golongan yang berpegang dengan sunnah Rasulullah"), yang pada hari ini membentuk angka 85-90 peratus daripada kira-kira 1.3 bilion umat Islam di dunia kini. Peratusan Muslim selebihnya adalah golongan Syiah, singkatan kepada istilah *Shīʿah ʿAlī* ("penyokong/partisan kepada ʿAli"), yang berpegang dengan pendirian bahawa Nabi Muhammad telah melantik ʿAli ibn Abi Talib, sepupu serta menantu baginda, untuk menjadi pewaris baginda atas dasar pertalian darah dan tali persaudaraan. Tambahan lagi, menurut mazhab Syiah, ʿAli telah dihalang secara tidak adil daripada memegang jawatan khalifah oleh majoriti sahabat Rasulullah. Perbezaan pandangan berkenaan isu pewarisan pemerintahan Rasulullah ini seterusnya menjadi titik pemisah di antara dua aliran besar umat Islam, iaitu Sunni dan Syiah. Perbezaan ini berpunca, pada mulanya, daripada pertelagahan politik yang kemudiannya sedikit demi sedikit menurut peredaran masa, mula memiliki dimensi teologinya tersendiri.

Sumber-sumber Sunni sepakat menyatakan bahawa para sahabat sememangnya didesak oleh situasi yang amat menekan ketika itu untuk segera memilih pewaris pemerintahan Rasulullah. Tentunya situasi pada ketika itu amat dahsyat sejurus selepas kewafatan baginda. Hal ini kerana, beberapa puak Arab di bahagian selatan dan tengah Semenanjung Tanah

Arab mula bangkit memberontak menentang kerajaan yang berpusat di Madinah, disebabkan mereka percaya bahawa kesetiaan mereka kepada kerajaan telah terbatal setelah wafatnya Rasulullah. Ketika itu, ʻUmar, seorang yang bakal menjadi masyhur sebagai arkitek utama yang mengembangkan kekuasaan politik umat Islam selepas kewafatan Nabi Muhammad, dengan tergesa-gesa terus memanggil satu mesyuarat. Mesyuarat ini dihadiri oleh golongan Muhajirin (yang berhijrah dari Mekah) dan Ansar (penduduk asal Madinah), bertempat di satu ruang beranda rumah (*saqīfah*) di Madinah. Peristiwa penting ini kemudiannya masyhur dikenal sebagai peristiwa *saqīfah.* Menurut banyak riwayat, salah seorang daripada Muhajirin besar—ʻAli—tidak ada bersama dalam mesyuarat tersebut. Sebab mengapa ʻAli tidak ada di situ lazimnya dihuraikan dengan menyatakan bahawa ʻAli sedang sibuk mengumpulkan salinan al-Quran yang bertulis (*muṣḥaf*), dan sebagai ahli keluarga Rasulullah, beliau perlu menguruskan jenazah baginda dari awal hingga akhir. Pun begitu, ʻAli juga diriwayatkan menghantar pembantu yang akan mewakili beliau dalam mesyuarat tersebut, dan pembantu itu akan mengutarakan tuntutan beliau ke atas jawatan khalifah atas dasar keunggulan moral ʻAli itu sendiri.[1]

Semasa mesyuarat tersebut, sebahagian daripada Ansar mencadangkan bahawa umat Islam perlu memilih seorang pemimpin (*amīr*, yang boleh juga diterjemah sebagai "pemberi nasihat") dari kalangan mereka bersama seorang lagi dari kalangan Muhajirin. Berdepan cadangan ini, ʻUmar diriwayatkan telah merespon dengan menentang secara tegas. Kata beliau, "Dua bilah pedang dalam satu sarung, ini bukanlah sesuatu yang baik!" Berikutnya beliau menjulang tangan Abu Bakar lalu mengajak para hadirin memikirkan tentang "ayat gua" (*āyat al-ghār*, Quran 9:40). Ayat ini difahami oleh golongan Sunni sebagai merujuk kepada Abu Bakar yang telah bersama-sama dengan Rasulullah di dalam gua ketika mereka dalam perjalanan ke Madinah pada tahun 622. Setelah itu ʻUmar bertanya:

> Tiga [ayat] ini merujuk kepada siapa? "Tatkala dia berkata kepada sahabatnya"—siapakah sahabatnya itu? "Ketikamana mereka berada di dalam gua"—siapakah mereka berdua? Dan

1. Lihat ʻAbd al-Jalil Razi, *Kitāb al-naqḍ* ("Kitab Tentang Kritikan"), ed. S. Jalal al-Din Muhaddith (Tehran, 1952), h. 656-664; Muhammad Djaʻfar Mahdjoub, "The Evolution of Popular Eulogy of the Imams among the Shiʻa," dalam *Authority and Political Culture in Shiʻism*, ed. Said Amir Arjomand (Albany, 1988), h. 54.

> "sesungguhnya Tuhan bersama kita"—Tuhan bersama siapa sebenarnya?[2]

Seterusnya 'Umar bersumpah setia dengan Abu Bakar lantas mengajak seluruh ahli mesyuarat untuk turut sama berbuat demikian, yang mana "rakyat jelata pun isytiharlah akan taat setia mereka itu dengan nyata jua lagaknya, beradab jua kelakuannya."[3]

Ucapan pelantikan Abu Bakar sebagai khalifah pertama seharusnya menjadi salah satu ucapan paling penting dalam rentetan sejarah Islam. Sejarawan dan mufasir tersohor, al-Tabari (w. 923) dalam karya besarnya tentang sejarah kemanusiaan sejagat, telah merekodkan transkrip ucapan ini yang telah diberikan ketika akhir mesyuarat *saqīfah* tersebut. Pada masa itu, Aku Bakar bangun lalu memberi ucapan kepada golongan Ansar di Madinah, yang pada mulanya menentang pencalonan beliau ke jawatan khalifah. Dari sudut pandang mikro, ucapan ini menonjolkan apakah isu utama yang menjadi polemik dalam tempoh tersebut, bersama-sama apakah kriteria utama yang digunapakai untuk menilai kelayakan calon-calon khalifah. Dalam ucapan beliau, Abu Bakar bermula dengan mengingatkan golongan Ansar Madinah bahawasanya Tuhan telah mengurniakan keistimewaan tertentu ke atas golongan Muhajirin dari Mekah disebabkan merekalah yang telah menjadi orang pertama beriman dengan risalah Nabi Muhammad, percaya sepenuh jiwa kepada baginda, dan memberi semangat kepada baginda ketikamana mereka sendiri pun terpaksa menanggung derita akibat istiqamahnya mereka dengan akidah Islam. Tambahan lagi,

> merekalah yang mula-mula menyembah Allah di muka bumi serta meyakini-Nya dan Rasul-Nya. Merekalah sahabat-sahabat terdekat baginda, dan ahli-ahli saudara-mara baginda inilah yang paling layak dalam hal ini [yakni mewarisi kepimpinan menjadi

2. Quran 9:40 berbunyi begini: "... yang kedua daripada mereka, tatkala mereka berada di dalam gua, telah berkata kepada sahabatnya, 'Jangan takut, kerana sesungguhnya Allah bersama kita.' Maka Tuhan pun menurunkan ketenangan ke atasnya lalu menguatkannya dengan bala tentera yang mana kamu tidak bisa melihatnya, kemudian Dia menjadikan kalimah orang-orang kafir itu serendah-rendahnya, dan kalimah Allah itulah yang paling tinggi. Dan Allah-lah yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana."

3. Al-Nasa'i, *Faḍā'il al-Ṣaḥābah* ("Kemuliaan Para Sahabat"), ed. Faruq Hamada (Casablanca, 1984), h. 55-56.

> khalifah] selepas baginda. Hanyasanya mereka yang munafik saja yang menentang mereka dalam perkara itu. Wahai sekalian orang Ansar, keunggulan kamu dalam perkara keagamaan serta amalan kamu yang terdahulu untuk agama Islam sememangnya tidak boleh disanggah. Tuhan sendiri telah berkenan menjadikan kalian para pembantu agama dan rasul-Nya. Dia menjadikan destinasi hijrah Rasulullah itu kepada kalian, dan dari kalangan kalian pula adanya majoriti isteri-isteri dan sahabat baginda. Selepas golongan Muhajirin yang awal, aku kira tiada sesiapa pun yang lebih tinggi darjatnya daripada kalian. Justeru hari ini, kami menjadi para pemimpin (*al-umarā'*) dan kalian menjadi para pembantu dalam kepimpinan (*al-wuzarā'*). Kami tidak akan sekali-kali menyisihkan pandangan kalian dalam hal-hal politik, dan kami tidak akan menghukum sesuatu perkara tanpa keberadaan kalian.[4]

Sementara itu, salah satu sumber daripada awal abad ke-9, *Risālah al-'Uthmāniyyah* ("Risalah Kaum Uthmaniyah"), menawarkan huraian berbeza berkait ucapan Abu Bakar tersebut. Karya ini, yang telah dinukil oleh sasterawan tersohor abad ke-9 bernama ʿAmr ibn Baḥr al-Jahiz (w. 869), merakamkan pandangan daripada satu kelompok umat Islam zaman awal bernama 'Uthmaniyyah dalam perihal persoalan kekhalifahan ini. Sebenarnya, pandangan kelompok ini memiliki kesan yang besar dalam pembentukan pendirian klasik aliran Sunni berkenaan persoalan tersebut. Dalam versi yang dicatat dalam karya itu, Abu Bakar telah berucap di hadapan umat Islam Madinah dengan mengatakan:

> Kalian hendaklah bertakwa kepada Allah, kerana takwa itulah perbuatan paling berakal, manakala kefasikan adalah perlakuan paling dungu. Sesungguhnya aku hanyalah seorang umat, bukanlah seorang yang mereka sesuatu yang baharu: jika aku memerintah dengan baik, maka bantulah aku, tetapi jika aku terpesong daripada kebenaran, maka betulkanlah aku…Wahai sekalian orang Ansar, jika perkara ini [yakni persoalan kekhalifahan] ditentukan berdasarkan kemuliaan keturunan serta

4. Al-Tabari, *Ta'rīkh al-Umam wa-'l-Muluk* ("Sejarah Sekalian Umat dan Raja-raja") (Beirut, 1997), 2:242-243. Versi-versi lain ucapan ini turut dicatat dalam pelbagai sumber.

> pertalian darah, maka orang-orang Quraysh adalah lebih mulia daripada kalian kerana kemuliaan keturunan mereka, malah pertalian darah mereka juga lebih dekat [kepada Rasulullah] berbanding kalian. Namun, disebabkan ia ditentukan berpandukan keunggulan moral dalam agama, maka mereka yang paling awal dan paling baik dari kalangan Muhajirin itu lebih tinggi darjat mereka di sisi al-Quran, dan mereka lebih layak kepadanya [kekhalifahan] berbanding dengan kamu.[5]

Kedua-dua versi ucapan tersebut menghuraikan keutamaan jua prioriti yang diletakkan al-Quran ke atas keunggulan moral setiap individu. Dalam kes pencalonan menjadi khalifah, kebaikan sesuatu yang pernah dilakukan sebelumnya memberi maksud keunggulan moral yang lebih tinggi, lantas diterjemahkan menjadi hak yang lebih besar bagi seseorang memegang jawatan khalifah. Menerusi versi al-Jahiz ini, kita lihat bahawa perbuatan zaman pra-Islam, iaitu menentukan kedudukan moral jua sosial seseorang hanya disebabkan keunggulan keturunannya (*ḥasab*), telah terang-terang ditolak lalu diganti dengan semangat Quran yang menilai seseorang individu berdasarkan keunggulan moral dirinya sendiri serta "rekod perkhidmatan"-nya kepada Islam. Dalam kaitan ini, terdapat bukti yang kukuh bahawa al-Jahiz menulis *Risālah al-ʻUthmāniyyah* sebelum 820 M. Melalui risalah dari zaman awal ini, ia dapat menjadi bukti yang amat berharga bahawasanya perbahasan tentang kepimpinan berdasarkan paradigma al-Quran, yakni konsep kebaikan silam serta keunggulan moral seseorang, telah pun terbit bibitnya secara jelas sebelum abad kesembilan lagi.

Perbuatan ʻUmar memetik ayat Quran (9:40) tentang peristiwa Abu Bakar bersembunyi di dalam gua bersama Rasulullah tatkala mereka diancam marabahaya, yang mana mengabsahkan betapa rapat lagi akrabnya Abu Bakar kepada Rasulullah dan seterusnya kelayakan beliau memegang jawatan khalifah, dicatat dalam banyak sumber. Sebab itulah juga, al-Jahiz membincangkan dalam risalah beliau bagaimana "ayat gua" tersebut telah banyak digunapakai sebagai dalil naqli dalam perbahasan tentang kepimpinan umat Islam. Ayat itu digunakan untuk membuktikan betapa tingginya keberanian serta kesetiaan Abu Bakar kepada Rasulullah dalam

5. ʻAmr ibn Bahr al-Jahiz, *Risālah al-ʻUthmāniyyah* ("Risalah Kaum ʻUthmaniyyah"), ed. ʻAbd al-Salam Harun (Kaherah, 1955), h. 202.

sejarah khidmat beliau kepada agama Islam.[6] Pengesahan daripada Quran sebegini telah difahami sebagai satu pengiktirafan yang tidak boleh disanggah lagi, bahawa Abu Bakar sememangnya memiliki keunggulan yang melangkaui semua sahabat lain, justeru beliaulah yang paling layak menjadi khalifah.

Pertembungan Awal Antara Pertalian Darah Dengan Keunggulan Moral Individu

Percanggahan pandangan antara penyokong Abu Bakar dengan penyokong ʻAli lazimnya dilihat sebagai sesuatu yang timbul daripada tidak cocoknya konsep pertalian darah dengan konsep keunggulan moral individu. Antara perkara yang sudah lama kita dengar dan tahu adalah para penyokong ʻAli yang terawal menuntut hak beliau untuk menjadi khalifah dengan menekankan bahawa beliau memiliki pertalian darah dengan Rasulullah, bahkan Rasulullah sendiri didakwa pernah melantik ʻAli sebagai pewaris baginda. Walau bagaimanapun, satu penimbangtaraan yang teliti ke atas pelbagai sumber yang kedapatan pada kita ketika ini akan membolehkan kita mengajukan persoalan-persoalan baharu ke atas naratif konvensional ini.

Sebagai contoh, beberapa sumber terutamanya sumber Syiah menyatakan bahawa ketikamana Abu Bakar masuk ke masjid di Madinah setelah dimasyhurkan sebagai khalifah, dua belas orang lelaki dari kalangan Muhajirin berdiri seorang demi seorang lantas melaungkan keunggulan diri ʻAli, untuk mengatakan bahawa ʻAli lebih berhak memegang jawatan khalifah.[7] Menurut sarjana pro-ʻAli dari mazhab Muktazilah bernama Ibn Abi ʾl-Hadid (w. 1257), penyokong-penyokong ʻAli merupakan orang pertama yang menyebarkan risalah-risalah untuk memuji nilai-nilai unggul pada diri beliau sejurus selepas wafatnya Rasulullah. Sebagai respon kepada ini, para penyokong Abu Bakar, yang adakalanya digelar ʻ*Bakriyyah*'[8] alam

6. Ibid., 43 ff.

7. Al-Yaʻqubi, *Kitāb al-Ta'rīkh* ("Kitab Sejarah"), ed. M. T. Houtsma (Leiden, 1883), 2:137; Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, h. 29-30.

8. Perlu dititipkan di sini bahawa gelaran *Bakriyyah* itu digunapakai dengan beberapa ketidaktepatan dalam karya-karya yang menjadi rujukan kita, dan ia kelihatannya digunakan untuk merujuk kepada dua kumpulan besar yang berbeza keanggotaannya. Yang pertama merujuk kepada kelompok zaman awal yang kabur pada abad ketujuh, yang dikatakan muncul sejurus setelah kewafatan Rasulullah, dan mereka mengiktiraf keunggulan silam Abu Bakar yang lebih besar lantas melayakkan beliau menjadi khalifah.

sumber-sumber awal, dikatakan turut menyebarkan risalah mereka sendiri untuk memuji keunggulan perilaku calon khalifah yang mereka sokong itu. Dari peristiwa ini, Ibn Abi 'l-Hadid lantas menukilkan pemerhatian beliau yang penting, bahawa kewujudan perbahasan berkenaan konsep keunggulan serta kebaikan silam sebegitu dalam sejarah Islam membuktikan bahawa Rasulullah mustahil telah melantik sesiapa pun untuk menggantikan baginda. Jikalau baginda telah melantik seseorang, mana mungkin umat Islam masih perlu berbahas tentang keunggulan perilaku Abu Bakar atau ʿAli, sehinggakan ia turut dicatat dalam sumber-sumber Syiah sekalipun.[9]

Di samping itu, pemerhatian yang teliti ke atas sumber-sumber berkaitan menunjukkan bahawa para penyokong ʿAli zaman awal, sepertimana para penyokong Abu Bakar, lebih menekankan betapa unggulnya peribadi serta kebaikan silam yang pernah dilakukan ʿAli berbanding pertalian darah beliau dengan Nabi Muhammad. Hakikat ini merupakan sesuatu yang berbeza dengan apa yang menjadi pegangan standard golongan Syiah pada zaman selepas itu dalam persoalan siapakah yang layak menaiki takhta kekhalifahan untuk umat Islam. Sesungguhnya, perbuatan mengagungkan pertalian darah pada zaman awal umat Islam tersebut sememangnya akan dilihat melanggar semangat al-Quran yang meletakkan kesolehan individu serta keunggulan peribadi sebagai neraca bagi menentukan kedudukan moral jua sosial seseorang. Malah, ia akan turut ditanggapi sebagai perlakuan mengundur kembali ke zaman jahiliah, dan saya kira tanggapan itu benar. Pada zaman pra-Islam, istilah-istilah penting seperti *nasab* ("keturunan") dan *ḥasab* ("keunggulan yang diwarisi") menjadi ukuran bagi status seseorang individu dalam masyarakat Arab yang berpuak-puak ketika itu.[10] Konsep *ḥasab* khususnya, bukanlah melambangkan pencapaian seseorang individu, tetapi merujuk kepada jumlah pencapaian jua kegemilangan yang dimiliki nenek moyang seseorang individu, justeru menjadikan individu tersebut sebagai tabung yang

---

Untuk huraian lanjut tentang golongan *Bakriyyah* ini, lihat artikel saya "In Praise of the Caliphs: Recreating History from the *Manaqib* Literature," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): h.329-50.

9. Ibn Abi 'l-Hadid, *Sharḥ Nahj al-Balāghah* ("Syarahan Atas Kitab 'Puncak Kefasihan'"), ed. Muhammad Abu 'l-Fadl Ibrahim (Cairo, 1959-1964), 11:48-50, 338.

10. Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, NJ, 1980), h. 98-104.

mengandung segala pencapaian silam leluhurnya secara kolektif.[11] Adalah amat jelas, bahawa konsep sebegini sememangnya bercanggah dengan penekanan Quran ke atas konsep "kewibawaan diri" (*al-faḍl*), dan ia hanya boleh dicapai oleh seseorang berdasarkan usahanya serta pencapaiannya sendiri. Pandangan al-Quran ini terang-terang mencabar idea lapuk dari zaman pra-Islam tentang kepimpinan berdasarkan pertalian darah dan keunggulan keturunan. Pun begitu, idea-idea ini tetap juga bertahan sehingga masyarakat Arab memasuki zaman Islam. Sebab itulah, kita akan lihat bahawa, pada zaman awal masyarakat Islam, idea-idea tulen daripada Islam seperti egalitarianisme akan banyak bertembung dengan idea keistimewaan hierarki atau keturunan tertentu warisan daripada zaman pra-Islam. Tambahan lagi, pengaruh daripada pemikiran Yunani dan Parsi kuno yang menekankan idea hierarki dan pembezaan sosial turut akan memberi kesan ke atas masyarakat Islam bermula pada abad ke-9, sehinggakan semangat egalitarian Islam pada zaman awal itu sedikit demi sedikit terhakis olehnya.[12]

Dalam karya politiknya, al-Jahiz (sarjana yang disebut sebelum ini) mencatatkan secara jelas pertembungan antara kewibawaan peribadi berdasarkan pertalian darah dengan Rasulullah, dengan pemilikan kewibawaan menerusi usaha individu serta perlakuan amalan-amalan baik. Berikutnya, beliau menyatakan bahawa pegangan pertama (yang mengangkat kewibawaan keturunan) itu salah, kerana ia mengagung-agungkan sifat buruk, iaitu takbur dengan keturunan seseorang. Sifat ini pula bertentangan dengan semangat egalitarianisme dalam Islam. Pada pandangan beliau, seseorang yang datang daripada keturunan yang mulia boleh saja melihat keturunannya sebagai neraca kewibawaan, lantas "mengecualikan dirinya daripada tuntutan menuntut ilmu dan melakukan amalan kebajikan." Maka, kata al-Jahiz, penekanan golongan Syiah yang melihat pertalian darah dengan Rasulullah sebagai asas yang tidak boleh disanggah bagi mendefinisikan kewibawaan kepimpinan sesungguhnya

11. Namun, adalah penting untuk dijelaskan di sini bahawa jika kita menggelar seseorang itu "memiliki ḥasab" (ḥāsib), ia boleh juga membawa maksud seorang individu yang memiliki kewibawaan peribadi tanpa nasab keturunan yang mulia; lihat artikel "Hasab wa-Nasab," dalam *Encyclopaedia of Islam*, edisi baharu, ed. H. Gibb et al. (Leiden dan London, 1960-2002; dari sini akan dirujuk sebagai EI^2), 4:239.

12. Tren ini didokumentasikan dengan baik oleh Louise Marlow dalam karya beliau *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge, UK, 1997), passim.

bertentangan dengan perintah Quran, iaitu "demi sesungguhnya, tiadalah bagi seseorang insan itu melainkan apa yang telah diusahakannya" (Quran 53:37-39).[13]

Menariknya, beberapa riwayat Syiah yang awal turut mencatatkan pertembungan antara konsep egalitarianisme dalam agama sepertimana yang digesa oleh al-Quran dengan konsep kewibawaan keturunan (*ḥasab*), yakni pertalian darah dengan Rasulullah. Salah satu riwayat awal daripada Imam Syiah kelapan, ʻAli al-Rida (w. 818) menyatakan bahawa Rasulullah pernah berpesan kepada para sahabatnya, "Datanglah kalian kepadaku dengan amalan dirimu sendiri, bukan dengan apa yang dilakukan keluarga, saudara-maramu, atau puakmu," sebagai tafsiran kepada ayat "ketikamana sangkakala ditiup, tiadalah nasab keturunan di antara mereka lagi pada hari itu, dan tidaklah mereka akan bertanya tentang satu sama lain lagi" (Quran 23:101).[14]

Dalam kaitan ini, seorang mufasir Syiah zaman awal, ʻAli ibn Ibrahim al-Qummi (w. selepas 919), turut berpendapat bahawa ayat Quran 23:101 ingin menyinggung golongan yang berbangga-bangga dengan baka jua nasab keturunan mereka.[15] Beliau memetik kata-kata Imam kelapan, Jaʻfar al-Sadiq (w. 765) ketika mentafsirkan ayat ini, iaitu tiada siapa pun yang dapat bergerak atau melakukan sesuatu pada Hari Kiamat melainkan atas amalan yang telah mereka lakukan di dunia. Menurut al-Qummi, pemahaman sebegini adalah lebih sejajar dengan hadith Rasulullah berikut:

> Wahai sekalian manusia! [Konsep] Arab ini bukanlah seorang bapa atau nenda, tetapi hanyalah sebuah bahasa yang diungkapkan manusia. Barangsiapa yang bercakap dengan sarananya merupakan seorang Arab, dan ketahuilah bahawa [setiap daripada] kalian adalah anak-anak Adam, dan Adam itu dicipta daripada tanah. Demi Allah, seorang hamba dari Habsyah yang mentaati-Nya adalah lebih mulia daripada seorang pemimpin puak Quraysh yang mengingkari-Nya. Sesungguhnya,

13. Al-Jahiz, *ʻUthmāniyyah*, h. 196.

14. Dinukil dalam Muhammad Baqir al-Majlisi, *Biḥār al-Anwār: al-Jāmiʻah li-Durar Akhbār al-Aʼimma al-Aṭhār* ("Lautan Segala Cahaya: Himpunan Mutiara Riwayat Daripada Para Imam Nan Suci") (Tehran, 1956-1983), 7:241-242.

15. ʻAli ibn Ibrahim al-Qummi, *Tafsīr*, ed. Tayyib al-Musawi al-Jaraʼiri (Najaf, 1966), 2:94; al-Majlisi, *Biḥār al-Anwār*, 7:239.

> orang yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa dalam kalangan kamu.[16]

Pandangan-pandangan sebegini sebenarnya menyokong kesimpulan kita bahawa golongan pendukung ʿAli zaman awal (atau sekurang-kurangnya ramai daripada mereka) tidak boleh dianggap sebagai men dukung satu-satu keturunan untuk memimpin, yakni melihat bahawa pewarisan kepimpinan Rasulullah patut diangkat berdasarkan pertalian darah. Golongan penyokong ʿAli zaman awal ini kelihatannya benar-benar berpegang bahawa ʿAli merupakan calon yang lebih baik dari sudut rekod khidmat kepada Islam serta kualiti keperibadian beliau. Menurut mereka, atas sebab itu, beliau patut diiktiraf sebagai anggota paling berwibawa dalam kalangan umat Islam, justeru layak memegang kepimpinan umat. Pandangan ini juga sejajar dengan ayat Quran tentang orang-orang yang beramal soleh layak mewarisi kepimpinan di atas muka bumi. Ayat tersebut, iaitu Quran 24:55, menyatakan bahawa "Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman dan beramal soleh di antara kamu, bahawasanya Dia akan memberikan mereka kepimpinan di atas muka bumi…"[17] Pun begitu, ada juga sebahagian daripada pendukung ʿAli zaman awal yang menerima Abu Bakar sebagai pemimpin atas alasan pilihan praktikal umat Islam, sepertimana golongan Zaydi yang menerima keimaman[18] orang-orang yang "kurang wibawa" (*mafḍūl*), biarpun mereka masih mengagungkan ʿAli berdasarkan kualiti peribadinya yang unggul.

Golongan proto-Syiah tampaknya kuat berpegang dengan pandangan egalitarian yang berasaskan semangat Quran pada awal zaman pemerintahan Umayyah.[19] Konsep keagungan pertalian darah pula mula menjadi elemen penting dalam doktrin Syiah pada lewat zaman Umayyah, apabila puak Umayyah sendiri yang dahulu meletakkan keabsahan kuasa politik mereka atas dasar mereka memiliki pertalian darah dengan Rasulullah. Sebab itulah,

---

16. Al-Qummi, *Tafsīr*, 2:94.

17. Ayat-ayat lain yang meletakkan hubungan persamaan antara amalan kebajikan dengan "mewarisi kepimpinan" di atas muka bumi, baik secara jahar atau tersirat, adalah Quran 7:69; 7:169; 17:38; 57:7; 6:133; 4:133; 14:19; 28:5-6; and 35:16.

18. **Nota penterjemah:** Saya menggunakan perkataan "keimaman" untuk merujuk kepada keadaan seseorang menjadi "imam" atau pemimpin umat. Ia digunakan untuk menterjemah "*imamate*" dalam Bahasa Inggeris dan "*imāmah*" dalam Bahasa Arab.

19. Cf. Martin Hinds, "Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D.," *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971): h. 347.

para penyokong ʻAli perlu merespon kepada dakwaan tersebut, walaupun dengan cara itu, mereka kembali menggunakan nilai budaya kepuakan dari zaman pra-Islam. Penekanan mereka terhadap hubungan pertalian darah sebagai neraca keabsahan autoriti politik jua agama semakin lama semakin kuat dalam usaha mereka merespon kepada dakwaan yang sama daripada puak Umayyah, dan ia seterusnya meresap menjadi sebahagian daripada doktrin utama mazhab Syiah.[20] Pun begitu, sejauh mana konsep kemuliaan keturunan ini diterima masyarakat pada zaman awal Islam adalah tidak mudah untuk ditentukan berikutan kurangnya sumber Syiah daripada zaman awal yang sampai kepada kita.

Pada masa yang sama, terdapat juga pandangan yang menyatakan bahawa kepimpinan berdasarkan pertalian darah itu merupakan idea yang diimport dari luar, malah ia adalah asing kepada amalan peribumi bangsa Arab dalam melantik pemimpin. Salah satu riwayat menceritakan bahawa tuduhan sebegitu dihalakan kepada sahabat berbangsa Parsi, Salman al-Farisi, yang mana asal-usul etniknya dianggap mempengaruhi kecenderungan beliau untuk memilih sistem pewarisan kuasa berdasarkan keturunan. Seorang sarjana Syiah tersohor, Abu Jaʻfar al-Tusi (w. 1067) mencatatkan bahawa Salman telah dituduh oleh orang-orang yang sezaman dengannya, kononnya beliau mahu membawa masuk budaya Parsi berkaitan pemerintahan dinasti atau berdasarkan keturunan, yang pada masa itu dianggap sebagai satu konsep asing di kalangan umat Islam berbangsa Arab.[21] Bahkan, semasa zaman pra-Islam, meskipun kemuliaan keturunan memang menentukan identiti diri seorang Arab serta hubungan antara puak sesama mereka, tetapi sebenarnya pengurusan dalaman sesuatu puak banyak dilandasi dengan percik-percik daripada semangat egalitarian. Autoriti politik di dalam sesuatu puak cenderung untuk tidak berpusat kepada individu tertentu, dan boleh saja dihurai sebagai bersifat lebih demokratik-kemusyawarahan berbanding autoritarian dalam orientasinya. Kedatangan Islam kemudiannya mengukuhkan lagi kecenderungan ini pada zaman awal penyebarannya.

Setelah itu, kepentingan konsep pertalian darah menjadi semakin besar dalam karya-karya kesusasteraan tentang keunggulan (*manāqib*) ʻAli, yang

20. Cf. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, h. 14.

21. Lihat perbahasan berkaitan hal ini dalam Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, h. 75-79.

merekodkan riwayat-riwayat yang mengesahkan kewibawaan beliau. Idea-idea egalitarianisme yang terilham daripada al-Quran itu sedikit demi sedikit memberi ruang (tetapi tidak pernah sepenuhnya menyerah) kepada idea lapuk kepuakan Arab seperti *ḥasab* ("kemuliaan yang diwarisi") dan *nasab* ("kewibawaan berdasarkan keturunan"). Kebangkitan dua idea ini kemudiannya membentuk pegangan Syiah yang muncul lebih lewat, iaitu pegangan yang mengagungkan pertalian darah ʿAli dengan Rasulullah, maka atas sebab itulah beliau paling berhak ke atas jawatan imam/khalifah melangkaui semua sahabat lain. Perkembangan ini sesungguhnya sepadan dengan tren kecenderungan masyarakat selepas abad kelapan ketika itu secara keseluruhan, yakni meningkatnya Arabisasi di satu sudut, manakala di sudut yang lain pula, peresapan secara berperingkat konsep-konsep hierarki sosial dari Yunani dan Parsi, seperti yang telah disebutkan tadi.

Mengapakah Rasulullah Tidak Pernah Melantik Pewaris Pemerintahan Baginda?

Persoalan di atas sering diajukan dalam mana-mana diskusi tentang pewarisan kepimpinan Rasulullah. Sumber-sumber Sunni secara konsisten bersetuju bahawa Nabi Muhammad tidak pernah melantik pewaris baginda; dan sebahagian sumber pro-ʿAli zaman awal turut bersetuju dengan pegangan ini. Namun, sumber-sumber Syiah klasik semenjak selepas abad kelapan semuanya berpandangan bahawa Rasulullah pernah memilih ʿAli secara jelas sebagai pewaris baginda.[22] Terdapat spekulasi bahawa Nabi Muhammad tidak pernah memilih pewaris baginda, sepertimana pandangan majoriti Sunni itu, disebabkan agama Islam zaman awal merupakan satu gerakan apokaliptik, justeru Rasulullah sendiri bersama sahabat-sahabatnya menjangkakan bahawa kiamat akan berlaku ketika mereka hidup.[23] Hujahan ini tidak meyakinkan sebenarnya. Memanglah ayat-ayat Makkiyah yang awal dalam Quran memberi amaran tentang Hari Kiamat yang bakal tiba,

22. Dalam kaitan ini, sejarawan pro-ʿAli bernama Ahmad al-Yaʿqubi meriwayatkan bahawa Abu Bakar pernah berkata dengan penuh penyesalan, bahawa betapa beliau harap beliau sempat bertanya kepada Rasulullah akan siapakah pewaris baginda; lihat karya beliau *Taʾrīkh al-Yaʿqūbī* (Beirut, n.d.), 2:137.

23. Cf. Fred Donner, "La Question de Messanisme dans l'Islam primitif," *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée* (bakal terbit [ketika buku ini ditulis]); Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam* (Oxford, 2003), h. 145.

bersama-sama gambarannya yang dahsyat, yang menggetarkan sesiapa saja. Tetapi surah-surah Madaniyah selepas itu terus-menerus menggariskan panduan moral yang umum berserta perintah-perintah khusus untuk tujuan manusia hidup bermasyarakat secara tertib dan membina umat Islam yang bersatu-padu. Dalam ayat Madaniyah tersebut, isu-isu eskatologi yang banyak terdapat sebelum ini kurang disebut lagi.

Dalam hal ini, saya berhujah, bahawa isu pewarisan kepimpinan Rasulullah tidak menjadi isu yang menjadi penekanan al-Quran atau dibincangkan baginda secara jelas sebelum wafat adalah kerana, hal-hal berkait siapa yang memerintah atau mentadbir politik umat tidak dikira sebagai berada di bawah skop wahyu Tuhan dan/atau sunnah Rasulullah. Perkara pentadbiran politik merupakan hal duniawi yang boleh digubal, dipinda, dan dikuatkuasakan mengikut perbincangan sesama manusia serta kemaslahatan awam. Quran sendiri secara terang-terangan menyatakan bahawa manusia perlu memiliki undang-undang supaya orde kehidupan di dunia ini terpelihara, mengelakkan huru-hara, dan mencegah "kerosakan di atas muka bumi" (misalnya, Quran 2:11, 27, 205; 7:56, 85; 8:73; 11:116, dll.). Nilai-nilai moral perlu diamallaksanakan serentak dalam kedua-dua ruang—ruang awam dan ruang peribadi; dan di sana tidak adanya pemisahan buatan antara dua ruang tersebut, sepertimana yang dihurai Habermas dalam konteks masyarakat moden pasca-industri. Pun begitu, selain daripada menyediakan panduan moral jua etika yang umum untuk menjadi pedoman dalam amalan kepolitikan, tidak ada satu pun bentuk pemerintahan khusus yang menjadi preskripsi daripada Quran. Sebab itulah, sepertimana yang akan kita lihat selepas ini, zaman dan legasi para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*) itu sendiri menonjolkan betapa anjal dan eksperimental, malah adakalanya bersifat peribadi, pendekatan mereka dalam pentadbiran politik. Hal ini merupakan kesan daripada ketiadaan apa-apa "cetakbiru" yang digariskan agama untuk menjadi bentuk khusus bagi "kerajaan Islam." Kita akan kembali ke topik perbahasan ini dalam beberapa bab akhir nanti.

BAB 3

Zaman Para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk

Abu Bakar, Khalifah Pertama

Meskipun Abu Bakar memerintah hanya selama dua tahun (632-634), tetapi zaman beliau menjadi khalifah memberi kesan besar kepada umat Islam, yang baru saja sekonyong-konyong kehilangan seorang nabi jua pemimpin. Pemberontakan meletus di beberapa tempat di Tanah Arab, dalam beberapa kes diketuai oleh nabi-nabi palsu seperti Musaylimah daripada puak Banī Ḥanīfah dan Tulayhah daripada puak Banī Asad. Puak-puak ini menolak untuk taat setia dengan kerajaan baharu di Madinah, dengan menganggap bahawa ketaatan mereka, yang difahami dari sudut politik lebih daripada sudut agama, telah terbatal dengan kawafatan Rasulullah. Kesannya, mereka menghentikan pembayaran zakat, bayaran wajib yang merupakan salah satu rukun Islam, yang mesti dilaksanakan oleh orang-orang beriman. Abu Bakar bertekad untuk menghapuskan pemberontakan tersebut. Dengan bala tentera dari Madinah, Mekah, dan Ta'if disatukan di bawah perintah beliau, mereka dengan segera berangkat lantas menumpaskan puak-puak pemberontak tersebut, dan peristiwa ini dikenal sebagai Perang *Riddah*. Perlu diingat, perkataan *riddah* dalam konteks ini bukanlah merujuk kepada perbuatan "keluar daripada Islam," sepertimana yang banyak diterjemah dalam karya-karya berbahasa Inggeris sebelum ini, tetapi hakikatnya merujuk kepada pemberontakan politik. Malah, sebenarnya puak-puak pemberontak ini tidak pernah pun menyatakan bahawa mereka keluar daripada Islam. Tetapi, mereka hanya

mengisytiharkan bahawa setelah kewafatan Rasulullah, taat setia mereka kepada Madinah terbatal disebabkan perjanjian politik mereka adalah dengan sosok Nabi Muhammad sendiri, dan perjanjian tersebut merupakan sesuatu yang peribadi jua eksklusif dengan baginda sahaja, serta ia bersifat kepolitikan semata-mata.

Sebagai respon terhadap puak-puak pemberontak yang enggan membayar zakat ke Madinah itu, Abu Bakar dengan tegas menyatakan bahawa sekalipun jumlah zakat yang tidak dibayar itu hanya sekadar tali pengikat anak unta, beliau akan tetap memerangi puak-puak tersebut. Golongan Muhajirin dan Ansar memprotes keputusan ini, dengan mengulang kembali pesan Rasulullah bahawa dengan adanya ujaran kalimah syahadah, "Tiada Tuhan melainkan Allah," oleh seorang manusia, itu sahaja cukup untuk menjadikan jiwa dan harta manusia yang beriman itu sesuatu yang suci.[1] Pun begitu, Abu Bakar membidas dengan menyatakan bahawa hadith tersebut disambung pula dengan lafaz "*illā bi-ḥaqqihā*" ("kecuali atas apa yang berhak ke atasnya").[2] Menurut sumber-sumber sirah, semua pihak selepas itu bersetuju bahawa Abu Bakar telah mengatakan sesuatu yang benar. Ilmuwan abad kesembilan yang telah kita sebutkan tadi, al-Jahiz, turut berkomentar bahawa dalam kes tersebut, Abu Bakar telah mengajarkan umat Islam apa yang mereka tidak tahu sebelumnya, lantas memandu mereka semua kepada kefahaman hakiki ke atas hadith Rasulullah tadi.[3] Sesungguhnya ilmu merupakan salah satu ramuan maha penting dalam segala jumlah kemuliaan jua kelebihan yang melayakkan seseorang itu menjadi pewaris kepimpinan Rasulullah; bahkan kata al-Jahiz, "tabiat semulajadi beliau [Abu Bakar] yang paling kuat ialah akalnya."[4] Tambahan lagi, sumber-sumber sirah turut mencatatkan bahawa Abu Bakar dianggap sebagai sahabat yang paling berpengetahuan luas terutamanya berkaitan susur-galur keturunan puak-puak Arab, dan beliau juga merupakan "pakar

1. Cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa-Faḍlihi* ("Himpunan Huraian Segala Ilmu dan Kelebihannya") (Madinah, tidak bertarikh), 2:85; 102; ʿAbd al-Jabbar, *Tathbīt Dalāʾil al-Nubuwwah* ("Pengesahan Atas Tanda-tanda Kenabian") (Beirut, 1966), h. 227-228.

2. Untuk versi ini berkenaan hadith yang dipetik di sini, lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4:1491, #33; al-Nasaʾi, *Sunan* ("Sunnah-sunnah [Rasulullah]"), ed. Hasan Muhammad al-Masʿudi (Kaherah, 1930), 6:6.

3. Al-Jahiz, *ʿUthmāniyyah*, h. 81.

4. Al-Jahiz, "Istiḥqāq al-Imāmah" ("Perihal Kelayakan Bagi Kepimpinan Umat"), dalam *Rasāʾil al-Jāḥiẓ* ("Risalah-risalah al-Jahiz"), ed. ʿAli Bu Milhim (Beirut, tiada tarikh), h. 158.

rujuk berkenaan kelebihan dan kekurangan puak-puak tersebut."[5] Inilah sebenarnya salah satu aspek ilmu praktikal milikan Abu Bakar yang telah berhasil menyelamatkan umat Islam daripada kacau-bilau pada detik nan kritikal itu.[6]

Dalam tempoh setahun saja selepas kewafatan Rasulullah, puak-puak pemberontak tersebut berjaya ditumpaskan dengan dahsyat sekali oleh tentera Madinah yang diketuai Khalid ibn al-Walid, panglima yang tidak terkalahkan sejak zaman Rasulullah lagi. Salah satu ketumbukan paling penting dalam bala tentera Abu Bakar ialah golongan *Ahl al-Qurrā'*, biasanya diterjemah sebagai "pembaca al-Quran," tetapi identiti mereka masih terus-menerus dibahaskan lagi.[7] Kemenangan paling besar dalam perang ini ialah Perang ʻAqrabah pada tahun 633 menentang puak Banī Ḥanīfah, satu puak yang kuat, yang diketuai nabi palsu bernama Musaylimah. Tidak lama setelah itu, seluruh Tanah Arab berada di bawah kekuasaan Madinah. Disebabkan usaha mencapai kesatuan umat Islam yang hebat sebegini dalam tempoh masa yang pendek, Abu Bakar langsung diangkat sebagai wira dalam memori kolektif umat Islam sepanjang zaman. Dari sini, kita dapat lihat bagaimana dahsyatnya riwayat yang ditulis oleh al-Khazin al-Baghdadi (w. 1341), seorang penulis tafsir Quran terkemuka, yang menyatakan bahawa tiada seorang pun yang lebih unggul peribadinya selain Abu Bakar selepas Rasulullah, malah dalam usaha beliau menjaga kesatuan umat, Abu Bakar telah turut mencapai darjat "seorang nabi dalam kalangan para nabi."[8]

Semasa zaman pemerintahan Abu Bakar sebagai khalifah, bermulalah kempen-kempen ketenteraan yang bakal meluaskan sempadan penguasaan umat Islam ke daerah yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya, hanya

---

5. Al-Jahiz, *ʻUthmāniyyah*, h. 24.

6. Lihat M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, UK, 1971), h. 18-19; dan Fred Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), h. 84-85.

7. Artikel-artikel yang membahaskan identiti golongan "pembaca al-Quran" zaman awal ini termasuklah G. H. A. Juynboll, "The *Qurra'* in Early Islamic History," *Journal of Economic and Social History* 16 (1973): h. 113-129; Norman Calder, "The *Qurra'* and the Arabic Lexicographical Tradition," *Journal of Semitic Studies* 36 (1991): h. 305; dan tulisan saya "The Excellences of the Qur'an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society," *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002): h.13-18.

8. Al-Khazin al-Baghdadi, *Lubāb al-Ta'wīl* ("Intipati Segala Takwil") (Kaherah, 1961), 2:54. Lihat juga ʻAbd al-Jabbar, *Tathbīt*, h. 418, di mana ʻAli menyatakan persetujuannya khusus kepada keputusan Abu Bakar untuk memerangi golongan pemberontak.

dalam masa beberapa dekad sahaja. Kempen-kempen tersebut bermula di tengah-tengah hiruk-pikuk Perang *Riddah*, kerana perang tersebut telah mengganggu jalan perdagangan di Semenanjung Tanah Arab. Akibatnya, sumber-sumber kewangan baharu perlu dicari segera selepas ia berakhir. Pada masa yang sama, kemenangan besar Khalid al-Walid di medan ʻAqrabah pula menjadikan beliau semakin giat memerhatikan wilayah-wilayah jiran mereka, empayar Sassanian yang kaya-raya itu. Puak-puak Arab pun memang sudah lama melakukan serang hendap ke atas wilayah tersebut, semenjak zaman sebelum Islam lagi. Sumber-sumber sirah mencatatkan bahawa mungkin Abu Bakar tidak sepenuhnya tahu atau memberi kelulusan atas keputusan Khalid menyerang wilayah jiran milik Sassanian itu, tetapi tatkala projek itu telah bermula, beliau tampaknya membenarkan saja tindakan Khalid tersebut. Selain itu, Abu Bakar turut membenarkan serangan ke atas wilayah milik empayar Byzantine, khususnya selatan Palestin, di bawah kepimpinan pemuka Quraysh yang berpengalaman luas seperti ʻAmr ibn al-ʻAs dan Yazid ibn Abu Sufyan. Dalam kedua-dua bala tentera bagi kempen di wilayah Sassanian dan Palestin itu, Abu Bakar menegah anggota puak-puak yang terlibat dalam isu *riddah* sebelumnya, yakni mereka yang pernah memberontak melawan kerajaan Madinah, untuk dilibatkan dalam ketumbukan tersebut. Setelah Khalid menyertai tentera Arab di Palestin bersama-sama tentera beliau yang baru dipanggil pulang dari Iraq, mereka berjaya menumpaskan tentera Byzantine di medan Pertempuran Ajnadayn pada 634, tidak lama selepas wafatnya Abu Bakar.

Sebagai yang pertama daripada para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk, Abu Bakar banyak diangkat dalam sumber-sumber sirah sebagai seorang yang memiliki gaya hidup sederhana lagi zuhud, kepemurahan beliau yang tiada tandingan, dan kesetiaan yang amat mendalam kepada Rasulullah. Beliau turut menjadi bapa mertua baginda apabila ʻAishah, puteri beliau, menikahi baginda. Pada mulanya Abu Bakar tinggal di sebuah rumah yang sederhana di Sunḥ, satu kawasan di pinggir Madinah, tetapi kemudiannya berpindah ke tengah kota tersebut atas sebab keselesaan. Di bawah pemerintahan beliau, proses pengumpulan al-Quran dikatakan telah bermula. Ia dijalankan atas gesaan ʻUmar yang memandang serius kematian ramai penghafaz al-Quran semasa Perang *Riddah*. Usaha mengumpulkan al-Quran dalam bentuk tulisan pada peringkat awal telah diamanahkan kepada Zayd ibn Thabit, setiausaha kepada Rasulullah suatu ketika dahulu. Hasil pengumpulan beliau diserahkan kepada ʻUmar selepas kewafatan Abu

Bakar.[9]

Gelaran rasmi Abu Bakar ialah *Khalīfat Rasūli'Llāh* ("pengganti kepada Utusan Allah"), yang menonjolkan status beliau sebagai satu-satunya pewaris sah kepada kepimpinan Nabi Muhammad.[10] Di samping itu, lain-lain gelaran yang diberikan kepada beliau ialah *al-Ṣiddīq*, "Yang Membenarkan," dan *al-ʻAtīq*, "Yang Membebaskan Hamba." Gelaran pertama diberi kerana beliaulah yang pertama untuk terus mempercayai kisah Israk dan Mikraj Nabi Muhammad ke langit, dan yang kedua pula kerana beliau telah membebaskan ramai hamba ketika di Mekah. Sebelum memeluk Islam, Abu Bakar ialah seorang saudagar yang kaya-raya. Setelah menerima Islam, beliau diriwayatkan telah menyedekahkan hampir keseluruhan kekayaan yang dimiliki, iaitu bernilai 40,000 dirham kepada mereka yang memerlukan sebelum berhijrah ke Madinah. Rasulullah sendiri pernah mengiktiraf serta mengagumi sifat pemurah beliau dengan menyatakan, "sesungguhnya orang yang paling pemurah di sisiku dalam harta kekayaan dan persahabatan ialah Abu Bakar…"[11]

Karya-karya sirah dan hadith banyak memuji Abu Bakar atas sebab beliau bersama-sama dengan Nabi Muhammad di dalam gua selama tiga hari sebagai sahabat nan setia, tatkala mereka meredah perjalanan sukar dari Mekah ke Madinah. Malah, para ilmuwan pro-ʻAli zaman awal sekalipun, seperti ʻAbd al-Razzaq al-Sanʻani (w. 827), turut memasukkan hadith-hadith yang memuji Abu Bakar atas peranan beliau dalam peristiwa kritikal tersebut.[12] Seorang sahabat, Saʻid ibn al-Musayyab pernah meriwayatkan bahawa Rasulullah bersabda, "jika aku mahu memilih seorang sahabat nan akrab (*khalīl*), pastilah aku pilih Abu Bakar…"[13] Sebahagian ulama Sunni menekankan bahawa perkataan bahasa Arab *khalīl* itu hanya digunakan bagi merujuk Abu Bakar seorang sahaja, dari kalangan para sahabat Rasulullah.

9. Ibn Abi Da'ud, *Kitāb al-Maṣāḥif* ("Kitab Perihal Mushaf-mushaf al-Quran"), ed. Arthur Jeffrey (Leiden, 1937), h. 5-10.

10. Ibn Taymiyyah, *Risālah fī Tafḍīl al-Shaykhayn ʻalā Muʻāṣir al-Ṣaḥābah* ("Risalah Perihal Keunggulan Dua Pemimpin [sc. Abu Bakar dan ʻUmar] ke atas Para Sahabat [Lain]"), Ms. Istanbul Universitesi Kutuphanesi, katalog bernombor A2882, fol. 9.

11. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 7:108.

12. ʻAbd al-Razzaq, *al-Muṣannaf* ("Himpunan Riwayat"), ed. Ayman Nasr al-Din al-Azhari (Beirut, 2000), 5:266.

13. Ahmad ibn Hanbal, *Faḍā'il al-Ṣaḥābah* ("Keunggulan Para Sahabat"), ed. Wasi Allah ibn Muhammad ʻAbbas (Mekah, 1983), 1:239, #295.

Hal ini jelas menunjukkan betapa amat akrabnya hubungan persahabatan antara Abu Bakar dengan Nabi Muhammad sepertimana yang telah terpapar lewat "peristiwa di dalam gua" tadi. Di samping itu, ilmwan zaman Mamluk pada abad ke-14, Ibn Taymiyyah (w. 1328), pernah menulis komentar bahawa "ayat gua" dalam Quran tersebut mengesahkan sifat persahabatan (*ṣuḥbah*) yang unggul dalam diri Abu Bakar, lalu membuktikan betapa beliaulah yang paling berwibawa, yang tiada tolok bandingnya, dalam kalangan semua sahabat lain—atas sebab besarnya peranan beliau semasa peristiwa Hijrah.[14]

Ketika beliau jatuh sakit sehingga kewafatannya pada tahun 634, beliau telah dijaga oleh puterinya ʿAishah. Atas permintaan Abu Bakar sendiri, beliau telah dimakamkan di kediaman ʿAishah sendiri, berkampiran makam Rasulullah.

ʿUmar Ibn Al-Khattab, Khalifah Kedua

Sebelum kewafatan beliau, Abu Bakar telah melantik ʿUmar sebagai pewarisnya, dan keputusan ini hampir tidak langsung menghadapi sebarang penentangan daripada umat Islam terbanyak. Manakan tidak, memang adanya banyak sebab untuk masyarakat menerima ʿUmar. Berdasarkan faktor kebaikan silam dan kewibawaan peribadi, ʿUmar merupakan antara individu yang berada di tangga teratas antara semua sahabat, berikutan sumbangan beliau yang mengagumkan kepada Islam dan rasulnya sejak awal lagi. Antara matlamat jangka pendek ʿUmar sebagai khalifah adalah untuk mengukuhkan segala pencapaian yang telah dilakukan pemimpin sebelumnya, bahkan beliau mahu melangkah lebih jauh lagi. Setelah menetapkan matlamat tersebut, beliau telah mengorak langkah dengan megah berbekalkan kebijaksanaannya, lantas merobah kerajaan yang beliau warisi daripada sesuatu yang baru bertunas kepada sesuatu yang hampir-hampir menjadi kuasa besar dunia sepuluh tahun kemudian, sejurus sebelum kewafatannya.

Sebilangan sarjana Barat berpandangan bahawa sumbangan ʿUmar kepada Islam zaman awal adalah sama seperti sumbangan St. Paul of Tarsus kepada agama Kristian zaman awal. Sebenarnya persetaraan antara dua

14. Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* ("Manhaj Sunnah Rasulullah"), ed. Muhammad Rashad Salim (Arab Saudi, 1986), 7:120-121.

tokoh tersebut tidak salah. Hal ini kerana, kedua-dua tokoh memiliki pengalaman memeluk agama baharu mereka dengan amat dramatis, yang telah mengubah diri mereka daripada orang yang asalnya menghukum pemeluk agama tersebut kepada individu yang warak beramal dengannya. Malah, kedua-dua mereka meninggalkan kesan peribadi yang kekal ke atas sifat jua karakter umat agama masing-masing semasa zaman awal mereka, serta melakar liku sejarah umat yang tidak boleh diundur lagi. Kedua-dua tokoh memiliki personaliti yang tegas lagi kuat, dan mereka juga telah melaksanakan pendekatan yang tidaklah selalu disukai semua pihak semasa hayat mereka. Dalam kaitan ini, pandangan salah seorang ilmuwan ke atas legasi Paul secara keseluruhan boleh juga terpakai, *mutatis mutandis*, ke atas ʻUmar: "Beliau membawa keteguhan intelektual kepada gereja Kristian—yakni satu susunan kukuh hujahan rasional yang teliti demi menguatkan kapal Si Nelayan agar mampu menempuh taufan di lautan lepas."[15]

Pendeknya, ʻUmar merupakan seorang perintis serta pragmatis yang berani, dan amat berpandangan jauh pada masa yang sama. Zaman pemerintahan beliau khususnya telah dianggap sebagai pragmatis oleh generasi terkemudian atas beberapa sebab yang besar. Sebab yang paling utama antara semua itu adalah; bahkan telah menjadi ijmak dalam kalangan majoriti umat Islam bahawa ʻUmar-lah yang paling banyak menterjemahkan objektif-objektif moral, sosial, jua kepolitikan seperti yang terangkum dalam Quran kepada pentadbiran umat Islam selepas zaman kenabian. Pandangan sebegini tentang ʻUmar bersama polisi beliau yang berimpak besar itu turut terpapar menerusi satu kenyataan daripada Rasulullah sendiri, "Jikalau Tuhan mahu mengutuskan seorang nabi selepasku, maka ʻUmar-lah orangnya."[16]

Sosok khalifah kedua ini terus menjadi orang penting dalam kalangan umat Islam yang baru setahun jagung di Mekah itu, sejurus selepas peristiwa beliau memeluk Islam yang dramatis pada kira-kira tahun 618. Sebelum memeluk Islam, ʻUmar merupakan salah seorang musuh paling ketat kepada

15. Petikan daripada *The Saints: A Concise Biographical Dictionary*, ed. John Coulson (New York, 1957).

16. Al-Muhibb al-Tabari, *al-Riyāḍ al-Nādirah fī Manāqib al-ʻAsharah* ("Taman-taman Langka Pada Menyatakan Kewibawaan Sepuluh Orang [Sahabat]") (Kaherah, 1327), 1:199; Al-Dhahabi, *Siyar Aʻlām al-Nubalā'* ("Riwayat-riwayat Kehidupan Para Cahaya Yang Menerangi"), ed. Shuʻayb al-Arna'ut (Beirut, 1998), dalam jilid berjudul "Siyar al-Khulafā' al-Rāshidūn," h. 76.

Nabi Muhammad dan risalah baginda. Beliau pada asalnya menganut satu agama pagan yang berpusat di Kaabah. Ketika itu, beliau menuduh Nabi Muhammad memecah-belahkan taat setia masyarakat Quraysh dengan cara mempersoalkan agama nenek-moyang mereka. Sepertimana yang dirakam dalam sumber-sumber sirah, segalanya sampai ke kemuncak apabila pada suatu hari, beliau diberitahu bahawa adik perempuannya Fatimah bersama-sama suaminya telah memeluk Islam secara rahsia. Dengan rasa marah meluap-luap, beliau terus bergegas ke rumah mereka, dan ketika itulah beliau terdengar mereka sedang membaca beberapa ayat Quran yang diajarkan oleh seorang rakan mereka yang miskin bernama Khabbab. Kala terdengar suara 'Umar dari muka pintu, Khabbab cekatan menyembunyikan dirinya. 'Umar masuk ke rumah lantas memaksa Fatimah dan suaminya memberitahu hal sebenar, bahawa mereka sememangnya sudah menjadi pengikut Nabi Muhammad. Mendengarkan hal itu, 'Umar terus membelasah adik iparnya. Fatimah bangun mempertahankan suaminya, kemudian 'Umar memukul Fatimah pula hingga darah mengalir keluar. Tika melihat apa yang telah ia lakukan, 'Umar lantas dihurung rasa serba salah. Fatimah, yang melihat keadaan 'Umar yang telah bertenang, terus mengajak 'Umar membaca ayat Quran yang telah beliau baca tadi. 'Umar pun menuruti setelah membersihkan dirinya, seraya berlakulah apa yang dihurai Ibn Hisham:

> Tatkala dia membaca potongan ayat itu, dia berkata: "Alangkah indah dan mulianya kalimah-kalimah ini!" Mendengar ujaran itu, Khabbab pun keluarlah dari tempat persembunyiannya lalu berkata: "'Umar, aku punya harapan bahawa Tuhan akan memilihmu menerusi doa Rasul-Nya yang baru aku dengar semalam: 'Wahai Tuhanku, kuatkanlah Islam dengan Abu al-Hakam anak Hisham atau dengan 'Umar anak Khattab!'" Maka 'Umar pun berkata, "Duhai Khabbab, di manakah Muhammad sekarang? Aku mahu menemuinya dan menerima Islam."[17]

'Umar pun terus bersegera menuju ke kediaman Rasulullah lalu mengisytiharkan niatnya mahu memeluk Islam. Rasulullah pun bertakbirlah, "Allah Maha Besar!" yang kemudiannya didengari setiap lelaki jua wanita dalam rumah tersebut. Tahulah mereka semua bahawa 'Umar telah masuk

17. Sepertimana terjemahan Lings, *Muhammad*, h. 86.

Islam, lalu bergembiralah mereka semua.[18]

Umat Islam zaman awal boleh dikatakan banyak beruntung setelah ‘Umar “mengkhianati” puaknya dengan memeluk Islam. Sepertimana yang telah diramal oleh Rasulullah, umat Islam boleh menjadi lebih berani dengan adanya individu yang kuat seperti ‘Umar di pihak mereka. Hal ini mengizinkan mereka untuk mengamalkan agama Islam secara terbuka. Reputasi ‘Umar sebagai sosok yang sentiasa mempertahankan Islam serta rasulnya terbukti dalam setiap tindakan beliau sepanjang hayat Rasulullah. Malah, ‘Umar turut selayaknya mendapat reputasi sebagai seorang yang tegas dan adakalanya menggentarkan orang lain dalam tindak-tanduknya, yang merupakan satu kontra kepada sifat sopan-santun dan lemah-lembut Abu Bakar. Nabi Muhammad turut diriwayatkan pernah berseloroh bahawa “bahkan syaitan pun melarikan diri daripada ‘Umar!”[19] Ringkasnya, apa yang jelas ialah, kombinasi kesemua sifat tersebut secara keseluruhannya berjaya membela maruah beliau bersama-sama umat Islam terbanyak ketika masa-masa sukar sejurus selepas kewafatan Rasulullah.

‘Umar dan Usaha Mengasaskan Dīwān

Salah satu inovasi besar yang dirintis oleh ‘Umar semasa zaman pemerintahannya sebagai khalifah ialah menubuhkan daftar pencen rakyat di bawah kelolaan negara yang dikenali sebagai *dīwān* (perkataan ini dipinjam daripada bahasa Parsi). Institusi ini ditubuhkan untuk mengagihkan hasil perbendaharaan negara yang kian melimpah-ruah itu kepada rakyat secara efektif lagi adil. Adalah sesuatu yang sedia dimaklumi bahawa ketika daftar pencen rasmi ini mula-mula ditubuhkan oleh ‘Umar pada tahun 634, konsep kebaikan silam (*sabiqah*) menjadi kriteria penting dalam penentuan jumlah pencen yang seseorang Muslim itu akan terima. Justeru, mereka yang tergolong dalam kelompok paling awal memeluk Islam serta pernah menyertai siri-siri perang zaman awal Islam akan diberikan pencen yang lebih besar.[20] Meskipun pengurusan *dīwān* itu dijalankan

18. Ibid., h. 86-87.

19. Al-Dhahabi, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, dalam jilid “al-Khulafā’”, h. 74-75.

20. Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (“Himpunan Besar Biografi Tokoh”) (Beirut, 1998) 3:294-304; al-Baladhuri, *Futūḥ al-Buldān* (“Pembukaan Segala Negeri”), ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1866), 448 ff.; Abu ‘Ubayd Ibn Sallam, *Kitāb al-Nasab* (“Kitab Perihal Nasab Keturunan”) (Beirut, 1989), 74-78; Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj* (“Kitab Perihal Cukai Tanah”), ed. Ihsan ‘Abbas (Beirut dan Kaherah, 1985), 140-144.

mengikut keanggotaan individu dalam puak masing-masing, tetapi prinsip kebaikan silam setiap individu tetap menjadi kayu ukur dalam proses pelaksanaan fungsi *dīwān* secara keseluruhan.[21]

Di samping itu, hubungan persaudaraan dengan Nabi Muhammad, sama ada menerusi perkahwinan atau pertalian darah, turut menjadi salah satu kayu ukur dalam pengagihan pencen, tetapi ia dinilai bersama-sama dengan konsep kebaikan silam tadi. Sebab itulah, bagi isteri-isteri Rasulullah, mereka diberikan pencen yang lumayan;[22] kerana mereka dikira termasuk dalam kelompok orang-orang yang terawal memeluk Islam dari kalangan Muhajirin jua Ansar. Justeru, dari sudut keunggulan diri mereka sendiri bersama-sama hubungan kekeluargaan mereka dengan Nabi Muhammad, mereka memenuhi kedua-dua kriteria—iaitu kebaikan silam dan keunggulan moral peribadi. Seorang sarjana asal Andalusia, Ibn Hazm (w. 1064) turut menyatakan hal ini dengan panjang lebar ketika beliau menghuraikan bahawasanya selepas para nabi, para isteri Rasulullah merupakan manusia yang paling unggul peribadi mereka, bahkan dari sudut darjat keunggulan ini, mereka diletakkan lebih tinggi berbanding Abu Bakar.[23] Maka, riwayat tertentu yang menyatakan bahawa prioriti pencen daripada *dīwān* ini diberi berdasarkan pertalian darah semata-mata adalah terang-terang meragukan. Kita mesti melihat riwayat sebegini sebagai sesuatu yang berasal daripada proses umat Islam mengangkat konsep pertalian darah secara beransur-ansur dalam penentuan kepimpinan di kalangan golongan Sunni jua Syiah,

---

21. Ibn al-Jawzi, *Sīrah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb* ("Riwayat Hidup 'Umar ibn al-Khattab") (Kaherah, tiada tarikh), 53.

22. Menurut satu riwayat, setiap isteri Rasulullah akan diberikan 12,000 dirham, berbanding hanya 5,000 dirham sahaja untuk setiap individu daripada muhajirin dan ansar yang pernah terlibat dalam Perang Badar; lihat, sebagai contoh, Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 141.

23. *Al-Fiṣāl fī 'l-Milal wa-'l-Ahwā' wa-'l-Nihal*, ("Pembahagian Golongan, Trend, and Pegangan"), ed. 'Abd al-Rahman Khalifa (Kaherah, 1928), 4:91, dan juga 4:94, di mana beliau merujuk Quran, 33:6, yang menyatakan bahawa, "Nabi itu lebih utama bagi orang-orang mukmin berbanding diri mereka sendiri, dan isteri-isteri baginda merupakan ibu-ibu mereka." Dalam pemahaman Ibn Hazm, dekatnya isteri-isteri Rasulullah sebagai peneman hidup baginda menatijahkan satu kualiti istimewa yang tidak ada pada sahabat-sahabat lainnya. Justeru, riwayat yang mengatakan bahawa 'Aishah mendahului senarai penerima pencen adalah jauh lebih andal berbanding riwayat yang menyebut al-'Abbas, bapa saudara Rasulullah yang juga merupakan seorang yang lewat memeluk Islam, berada di atas senarai tersebut; cf., Ibn al-Jawzi, *Sīrah 'Umar*, 53.

bukan pada zaman awal Islam. Riwayat sebegini termasuklah yang menceritakan bahawa al-ʻAbbas, bapa saudara Rasulullah dan seorang yang amat lewat memeluk Islam, pernah berada di senarai teratas daftar pencen ini hanya disebabkan pertalian darah beliau.[24]

Pada masa yang sama, terdapat juga bukti yang menunjukkan bahawa pada awalnya, ada pertentangan terhadap pengiktirafan rasmi yang diberikan ʻUmar ke atas konsep kebaikan silam melalui institusi *dīwān*. Amalan tersebut dianggap cenderung untuk "melebih-lebihkan" sebilangan sahabat berbanding sahabat yang lain, justeru bercanggah dengan anjuran Quran berkenaan kesamarataan mutlak antara semua orang beriman. Seorang sarjana zaman awal, Abu ʻUbayd al-Qasim ibn Sallam (w. 839), pernah menyatakan bahawa Abu Bakar dan ʻAli percaya dengan konsep kesamarataan mutlak dalam hal pengagihan pencen, manakala ʻUmar pula berpegang kepada sistem yang membeza-bezakan jumlah "berdasarkan kebaikan silam serta khidmat mereka kepada Islam."[25] Abu ʻUbayd lantas menerangkan lagi bahawa Abu Bakar menolak untuk membeza-bezakan manusia dari sudut keunggulan peribadi, kerana "keunggulan diri mereka itu hanya diketahui oleh Tuhan," maka sistem pengagihan pencen itu sewajarnya dikelola berpandukan prinsip egalitarianisme.[26] Tambahan lagi, seorang sarjana zaman awal yang lain, Abu Yusuf (w. 798) turut menyatakan bahawa ketikamana ʻUmar menjadi khalifah, beliau menolak untuk menyamaratakan golongan yang pernah berperang menentang Rasulullah dengan yang berperang bersama baginda. Atas sebab itu, ʻUmar memutuskan untuk mengagihkan jumlah pencen yang lebih besar kepada golongan yang "memiliki kebaikan silam yang lebih awal kerana mereka lebih utama."[27]

Dalam huraian beliau berkenaan sistem *dīwān*, sejarawan tersohor abad ke-15, al-Maqrizi (w. 1442), bercerita kepada kita akan bagaimana prinsip yang mendasari sistem tersebut telah menjadi perbahasan hangat dalam kalangan umat Islam zaman awal. Beberapa riwayat yang saling bercanggah

24. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 3:213 ff; al-Maqrizi, *Kitāb al-Khiṭaṭ al-Maqriziyyah* ("Kitab Topografi al-Maqrizi") (Lubnan, 1959), 1:163-167. Untuk riwayat pro-pertalian darah dan pro-ʻAbbasiyah, lihat Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 143-144.

25. Abu ʻUbayd Ibn Sallam, *Kitāb al-Amwāl* ("Kitab Perihal Hasil Kekayaan"), ed. ʻAbd al-Amir ʻAli Sahanna (Beirut, tiada tarikh), 268.

26. Ibid., 267; lihat juga Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 140.

27. *Kitāb al-Kharāj*, 140.

berkenaan penubuhan *dīwān* dapat menjelaskan kepada kita pandangan-pandangan berbeza sepanjang beberapa generasi tentang perkara-perkara yang terangkum dalam kebaikan silam serta kewibawaan moral.[28] Menurut satu riwayat, ketika sekumpulan penulis kaum Quraysh (*kuttāb Quraysh*)—antara anggota kumpulan ini termasuklah ʻAqil ibn Abu Talib, adik kepada khalifah keempat, ʻAli—disoal tentang bagaimana sewajarnya *dīwān* diuruskan, mereka menjawab, "Tulislah nama setiap individu mengikut darjat mereka." Mereka memulakan senarai itu dengan puak Banī Hāshim (puak asal Rasulullah), diikuti dengan anak-beranak Abu Bakar bersama saudara-mara mereka (*qawmuhu*), kemudian ʻUmar dan saudara-maranya; dan seterusnya barulah mereka menulis nama puak-puak Arab lain. Setelah itu, mereka mempersembahkan senarai tersebut kepada ʻUmar, lalu beliau menolaknya. Beliau mencadangkan supaya senarai tersebut dimulakan dengan ahli keluarga Rasulullah, bermula dengan anggota terdekat sehinggalah yang paling jauh, dan "letakkanlah ʻUmar di mana Tuhan sendiri meletakkan akan dia." Justeru, jika mengikut senarai ini, al-ʻAbbas, ahli keluarga terdekat Rasulullah, memang patut berada di senarai teratas. Malah, beliau yang merupakan ahli keluarga terdekat Rasulullah turut menyatakan rasa terima kasihnya kepada ʻUmar.[29] Dalam riwayat ini, kita secara jelas dapat menghidu baur-baur idea pro-pertalian darah, atau sebenarnya pro-ʻAbbasiyah dalam riwayat sebegini.

Pun begitu, menurut riwayat lain daripada Ibn ʻAbbas, al-Maqrizi mencatatkan bahawa ʻUmar telah bertanyakan pandangan tentang bagaimana untuk mengagihkan harta rampasan perang selepas berjaya menakluki kawasan Sawad (di Iraq) dan Syria. ʻAli dan ʻUmar kedua-duanya bersetuju bahawa pembahagian itu wajar dilakukan berpandukan saranan al-Quran, iaitulah satu perlima (*khums*) daripadanya adalah "milik Tuhan dan rasul-Nya" (yakni, dibahagikan kepada ahli keluarga baginda, anak yatim, dan fakir miskin). Kemudian, berpandukan ayat Quran yang lain pula, mereka menetapkan bahawa bahagian empat perlima yang selebihnya itu wajar diagihkan mula-mula kepada kaum Muhajirin asal Mekah, kemudian kaum Ansar asal Madinah, dan seterusnya kepada semua yang mengikuti serta mendukung perjuangan mereka.[30] Daripada sistem pengagihan ini, kita dapat lihat pula bagaimana prinsip kebaikan silam berdasarkan kewibawaan

28. Al-Maqrizi, *al-Khiṭaṭ*, 1:163-167.
29. Ibid., 165.
30. Ibid.

dan sumbangan dalam agama yang diangkat, bukannya pertalian darah dengan Rasulullah.

Ketika membahaskan *dīwān* yang dirintis ʻUmar itu, seorang sarjana abad ke-14 iaitu Ibn Taymiyyah, telah mencatatkan beberapa pendapat fiqh yang berbeza berkaitan pengamalannya. Menurut beliau, Abu Bakar tidak mengutamakan mana-mana pihak dalam isu pengagihan pencen tersebut, dan begitu jugalah pandangan ʻAli. Namun, ʻUthman menuruti pendapat ʻUmar. Di kalangan para pengasas mazhab-mazhab (jalur pemikiran fiqh yang muncul menjelang abad ke-10) besar Sunni pula, iaitu Abu Hanifah dan al-Shafiʻi, mereka mendukung pendapat untuk mengagihkan pencen secara sama rata, manakala Malik pula mencadangkan sistem yang melihat kepada keutamaan setiap individu.[31] Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah senada dengan ʻUmar. Beliau berhujah dengan menunjukkan bahawa Nabi Muhammad sendiri telah memulakan sistem pengagihan pencen yang melihat kepada keutamaan individu. Keutamaan ini pula dilihat berpandukan merit serta kesungguhan khidmat seseorang itu kepada umat. Melalui riwayat daripada dua hadith sahih daripada al-Bukhari dan Muslim, beliau menunjukkan bahawa Rasulullah memilih untuk mengagihkan harta kepada seorang tentera berkuda sebanyak tiga kali lebih banyak daripada seorang tentera pejalan kaki.[32] Bagi Ibn Taymiyyah, asas bagi sistem pengagihan pencen itu memanglah egalitarianisme, tetapi adakalanya dalam kes-kes tertentu, pengagihan secara berbeza-beza demi kepentingan masyarakat yang lebih besar turut dianggap sebagai amalan yang betul. Hakikatnya, ʻUmar tidaklah menguruskan *dīwān* itu menurut hawa nafsunya, atau mengagihkan pencen secara semberono berkompaskan favoritisme, tetapi hanyalah atas dasar keutamaan seorang dalam khidmatnya kepada agama. Buktinya, anak lelaki dan perempuan ʻUmar sendiri diberikan pencen yang lebih kecil jumlahnya berbanding mereka yang lebih unggul sumbangannya kepada umat.[33]

---

31. Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah*, 6:101 ff.

32. Lihat al-Bukhari, *al-Ṣaḥīḥ* ("Koleksi Hadith Sahih") (Kaherah, 1973-1990), 6:389, #3692; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3:1109, #57.

33. See Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 142-143, yang meriwayatkan bahawa ʻAbdullah ibn ʻUmar memprotes kepada bapanya ʻUmar, tatkala mendapati dirinya mendapat peruntukan yang lebih kecil berbanding seorang sahabat yang lain, iaitu Usamah ibn Zayd. ʻUmar menjustifikasikan hal ini dengan mengatakan, "Sesungguhnya, bapa Usamah [yakni Zayd ibn al-Harith, anak angkat Rasulullah] adalah lebih disayangi Rasulullah (saw)

Setakat ini, kita telah menbincangkan perihal *dīwān* untuk menonjolkan bagaimana imej ʻUmar yang mengasaskan daftar pencen itu memiliki kesan penting ke atas urus tadbir politik Muslim serta konsepsi tentang keabsahan kepimpinan. Saranan Quran berkait konsep keutamaan serta keunggulan moral individu sebagai bentuk urus tadbir utama dalam sosio-politik sememangnya bertingkah terus dengan idea pertalian darah warisan zaman pra-Islam. Perselisihan antara kedua-dua konsep tersebut pada zaman awal Islam dan seterusnya pencairan prinsip keutamaan individu pada zaman-zaman terkemudian terpancar menerusi riwayat-riwayat berkaitan penubuhan *dīwān* yang saling bercanggah antara satu sama lain. Bahkan, sebenarnya perbahasan dalam sumber-sumber sirah tentang prinsip-prinsip yang mendasari *dīwān* itu turut mendedahkan wajah mikrokosmos daripada sebuah perbahasan yang lebih agam—iaitu bagaimana seharusnya sebuah masyarakat kepolitikan itu disusunatur, serta apakah dia orde moral jua sosio-politik yang ia wajar turuti. Meskipun setakat yang kita tahu, daftar pencen tersebut secara spesifik telah hilang ditelan zaman pada awal pemerintahan Umayyah, pengamalan ʻUmar ke atas prinsip-prinsip asas Quran dalam isu penubuhan *dīwān* itu sendiri memiliki implikasi penting dalam pembentukan kesedaran kemasyarakatan serta sejarawi umat Islam.

Ijtihad ʻUmar Dalam Fiqh dan Agama

Gelaran paling penting yang diberikan kepada ʻUmar ialah *al-Farūq*, yang secara kasarnya bermaksud, "sang pembeza antara kebenaran dan kebatilan." Gelaran ini umumnya difahami sebagai merujuk kepada peranan beliau sebagai pentafsir prolifik ke atas perundangan Islam (*al-Sharīʻah*) yang sedang berevolusi ketika itu, serta status khalifah beliau. Malah, beliau turut diiktiraf sebagai khalifah yang meninggalkan jejak paling ketara dalam menentukan bentuk jua halatuju umat Islam zaman awal dalam banyak aspek penting. Tampaknya, ʻUmar mula-mula dikenal dengan gelar *Khalīfat Abī Bakr* ("pengganti kepada Abu Bakar") kerana adalah sesuatu yang menyukarkan untuk menggelar beliau sebagai *Khalīfat Khalīfat Rasūl Allāh* ("pengganti kepada pengganti Rasulullah"). Kemudian, beliau mengguna-pakai gelar *Amīr al-Muʼminīn* ("pemimpin/penasihat orang yang beriman"),

---

berbanding ayahmu, dan Usamah justeru lebih disayangi oleh Rasulullah (saw) berbanding kamu."

yang seterusnya menjadi gelar pemimpin yang absah selepasnya.[34] Perkataan bahasa Arab *amīr* menekankan peranan seorang pemerintah itu pokoknya sebagai seorang pemberi nasihat, sesuai dengan jawatan khalifah ketika itu sebagai "yang pertama dalam kalangan manusia yang setara antara satu sama lain." Seorang sejarawan asal Byzantine pada abad kesembilan, Theophanes, telah menterjemah gelaran *Amīr al-Mu'minīn* dengan tepat ke bahasa Yunani sebagai *protosymbolous*, yakni "pemberi nasihat yang pertama."[35] Dalam kaitan ini, gelaran *Khalīfat Allāh* ("timbalan/penolong kepada Allah") dikatakan telah ditolak oleh kedua-dua tokoh Abu Bakar dan 'Umar. Mereka menganggapnya sebagai sesuatu yang biadap lagi melebih-lebih, malah menonjolkan pula sikap takbur autoriti agama yang absolutis, yang sesungguhnya tiadalah berhak seorang pun pemerintah Muslim menggunakannya. Suatu ketika, seorang lelaki memanggil 'Umar dengan mengatakan "Wahai Khalifah Allah!" Maka sang khalifah yang tidak suka akan gelaran itu terus membalas, "Moga-moga Tuhan membuktikan kata-katamu itu salah!"[36]

Ilmu 'Umar yang luas dan hal-hal fiqh dan keagamaan banyak dipuji dalam sumber-sumber Sunni, khususnya dalam karya-karya berkenaan keunggulan peribadi (*manāqib*). Karya-karya sebegitu banyak mendokumentasikan keunggulan serta pencapaian peribadi oleh para sahabat secara terperinci. Menurut satu riwayat, empat belas orang pernah mengeluarkan pandangan fiqh (*fatāwā*; jamak untuk *fatwa*) semasa hayat Rasulullah, dan di antara mereka adalah empat khalifah pertama itu.[37] Bahkan, terdapat banyak riwayat yang menghuraikan pandangan fiqh 'Umar, terutamanya dalam isu-isu kompleks umpamanya pembahagian harta pusaka. Misalnya, menurut Ibn Taymiyyah, keputusan 'Umar untuk memberi bahagian harta pusaka kepada datuk si fulan, serta mengangkat datuk tersebut lebih tinggi daripada bapa saudara sebelah bapa telah diiktiraf secara meluas.[38] Malah, 'Umar turut bersikap teliti dalam menjatuhkan hukuman hudud (jamak bagi *ḥadd*) untuk kesalahan mencuri, berzina, serta

34. Untuk contoh, lihat Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 3:213; al-Tabari, *Ta'rīkh*, 2:569.

35. Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, terjemahan M. G. Weir (Calcutta, 1927), 138; dan Shaban, *Islamic History*, 57.

36. Al-Tabari, *Ta'rīkh*, 2:569. Lihat juga ulasan saya ke atas pelbagai gelaran tersebut dan konotasinya dalam *Excellence and Precedence*, 160, f.n. 56.

37. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Riyāḍ al-Nādirah*, 1:190.

38. Ibn Taymiyya, *Minhāj al-Sunnah*, 6:96 ff.

mabuk di khalayak ramai tatkala adanya bukti-bukti yang mencukupi berserta kondisi sosial yang mengizinkannya. Namun, pada masa yang sama, terdapat juga hadith-hadith dalam kitab-kitab utama yang menunjukkan betapa ‘Umar tidak sanggup melaksanakan hukuman hudud ke atas pesalah, walaupun mereka secara sukarela mengaku melakukan kesalahan tersebut.[39] Ketelitian beliau ini turut tertonjol melalui beberapa kelonggaran dalam keputusan beliau ketikamana berlakunya situasi tertentu. Semasa berlakunya “Tahun Kemarau” pada zaman pemerintahannya, ‘Umar mengisytiharkan hukuman hudud ke atas pencuri ditangguhkan, disebabkan negara perlu menjaga tahap kebajikan rakyat di peringkat tertentu dahulu sebelum ia boleh menjalankan hukuman tersebut. Nama “Tahun Kemarau” itu diberikan ke atas satu tahun di mana berlakunya kebuluran akibat kemarau yang teruk pada 683 M.[40]

Selain itu, ijtihad ‘Umar yang lain dalam hal perundangan dan keagamaan ialah pengasasan kalendar Islam (*hijri*), yang mentarikhkan permulaan era Islam pada detik hijrah Rasulullah pada tahun 622. Bahkan, beliau juga memansuhkan perkahwinan kontrak (*mut‘ah*), satu amalan zaman pra-Islam yang masih terus diamalkan secara meluas semasa zaman Rasulullah. Beliau juga mengasaskan jawatan hakim (*qāḍī*), melantik para muazin (“tukang azan”), dan para pengajar al-Quran yang profesional untuk kalangan lelaki jua wanita.[41]

Riwayat-riwayat sirah menceritakan betapa intensifnya interaksi umat Islam zaman tersebut dengan al-Quran sebagai teks bertulis mahupun lisan. Sepertimana yang telah disentuh sebelum ini, naskhah ayat al-Quran yang awal, yang dikumpulkan oleh Zayd ibn Thabit di bawah perintah Abu Bakar dikatakan kekal dalam jagaan ‘Umar. Naskhah ini kemudiannya diamanahkan kepada puterinya Hafsah, yang juga merupakan balu Rasulullah, untuk dijaga selepas kawafatan ‘Umar.[42] Naskhah ini tidak diwartakan secara rasmi dalam bentuknya seperti hari ini sehinggalah zaman khalifah ketiga ‘Uthman, pada kira-kira 651 M. Seperkara yang penting di sini ialah, sebelum pewartaannya secara rasmi, riwayat-riwayat sirah

39. Cf. misalnya, Malik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’* (“Jalan Yang Lurus”), ed. Bashshar ‘Awad Ma‘ruf dan Mahmud Muhammad Khalil (Beirut, 1993), 2:15 ff.
40. Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar, 1980), 150.
41. Al-Tabari, *Ta’rīkh*, 2:570.
42. Ibn Abi Da’ud, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 50-52; 85-87.

menceritakan betapa para sahabat kerap berdiskusi sesama mereka tentang bacaan yang betul bersama-sama tafsiran yang paling tepat ke atas beberapa ayat Quran yang penting. Salah satu ayat yang dimaksudkan ialah Quran 9:100, yang mana binaan nahu serta tafsirannya berpotensi untuk membawa implikasi yang signifikan ke atas penyusunan kemasyarakatan umat Islam. Di sini, ʻUmar memainkan peranan besar dalam menentukan bacaan yang tepat bagi ayat ini. Seorang mufasir, al-Tabari meriwayatkan bahawa ʻUmar membaca ayat 9:100 ini dengan penfleksian baris akhir tertentu yang membawa maksud "Orang-orang yang pertama mendahului dari kalangan muhajirin, dan seterusnya golongan ansar, dan kemudian orang-orang yang mengikuti mereka dengan sifat ihsan, maka keredaan Tuhanlah buat mereka."

Pun begitu, Zayd ibn Thabit pula memahami binaan nahu ayat ini dengan cara yang berbeza di hadapan ʻUmar sendiri. Kefahaman Zayd membawa maksud "Orang-orang yang pertama mendahului itu; dari kalangan muhajirin, golongan ansar, dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan sifat ihsan, maka keredaan Tuhanlah buat mereka." Mendengarkan pandangan ini, ʻUmar lantas menghantar utusan untuk meminta pandangan daripada Ubayy ibn Kaʻb untuk memastikan apakah dia bacaan yang betul. Ubayy memang seorang yang tersohor dan dikenali sebagai pakar dalam hal-hal bacaan al-Quran, malah beliau turut memiliki naskhah al-Qurannya sendiri.[43] Setelah Ubayy mengesahkan bacaan Zayd, ʻUmar terus mengisytiharkan, "Maka kita akan menuruti Ubayy."[44] Di sini, implikasi daripada dua cara bacaan yang berbeza ini adalah jelas, iaitu: bacaan ʻUmar mengehadkan "golongan yang pertama mendahului" itu kepada golongan muhajirin sahaja, manakala bacaan Zayd dan Ubayy pula meluaskan cakupan maknanya untuk merujuk juga kepada golongan ansar serta semua orang beriman yang bertakwa secara keseluruhan. Kini, bacaan Zayd dan Ubayy itulah yang lazimnya diterima.

Episod ini, bersama-sama kisah lain yang serupa dengannya, menunjukkan kepada kita betapa autoriti keagamaan seorang khalifah pada zaman awal ini adalah tidak lebih daripada mana-mana sahabat Rasulullah yang sama-sama berilmu tentang Quran dan sunnah dengannya. Malah, para sahabat juga tidak kekok untuk mencabar khalifah apabila mereka tidak bersetuju dengan tafsiran atau pelaksanaan pandangan fiqh khalifah tersebut

43. Ibid., 53-54.

44. Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān*, 14:438-439.

(lihat bahagian seterusnya). Dalam kaitan ini, adalah lebih tepat untuk menghuraikan autoriti milikan khalifah pada zaman awal sebagai "autoriti epistemik,"[45] iaitu, autoriti yang tergantung kepada ilmu pengetahuan mereka, baik dalam perkara agama atau hal-hal seharian, bukannya atas dasar karisma keagamaan serta apa jua bentuk pilihan bersifat supernatural.

Penaklukan Secara Ketenteraan

'Umar meneruskan lagi peluasan wilayah Islam yang telah pun bermula semenjak zaman pemimpin sebelumnya lagi. Bagi beliau, usaha itu bakal membawa manfaat lebih besar kepada umat kerana mereka dapat menguasai puak-puak bekas pemberontak semasa perang *riddah* dahulu, serta dapat pula menggunapakai ketumbukan puak-puak ini dalam usaha meluaskan lagi wilayah Islam selepas itu. Biarpun Abu Bakar secara terang-terangan tidak bersetuju untuk memberikan apa-apa peranan kepada golongan pemberontak tersebut dalam ekspedisi menyerang wilayah Byzantine dan Sassanian, 'Umar secara khusus meminta Abu 'Ubayd al-Thaqafi—yang dilantik 'Umar sebagai komander di sempadan wilayah Sassanian—untuk merekrut semua anggota puak-puak tadi yang mampu dikumpulkannya tanpa mengira siapakah mereka sewaktu peristiwa perang *riddah*. Dalam serangan mereka, pertentangan yang kurang secara relatif di wilayah-wilayah Sassanian semasa pertempuran Ajnadayn tampaknya meyakinkan 'Umar serta umat Islam seluruhnya bahawa peluasan wilayah hasil ekspedisi itu mampu menampung kerugian akibat terganggunya jalan perdagangan. Tentera Arab, yang diperkuatkan dengan anggota bekas pemberontak perang *riddah*, berhasil menumpaskan tentera Sassanian di Iraq dalam pertempuran Qadisiyyah pada tahun 637, kemudian mereka menewaskan pula tentera Byzantine di Syria dalam pertempuran Yarmuk pada tahun yang sama. Tambahan lagi, di antara tahun 640 dengan 642, 'Amr ibn al-'As menakluki Mesir, yang seterusnya diikuti dengan tewasnya orang-orang Byzantine di negeri itu pada 645.

Tatkala bertambahnya wilayah yang jauh di bawah kekuasaan Muslim, 'Umar mula membina kota-kota pertahanan (*amṣār*) di Fustat (Mesir), serta di Basrah dan Kufah di Iraq. Penaklukan-penaklukan ini dinamakan sebagai "pembukaan" (*futūḥ*) dalam sumber-sumber berbahasa Arab. Dalam

45. Saya meminjam istilah ini daripada Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, 2005), 165.

kebanyakan kes, golongan penduduk asal wilayah-wilayah tersebut tampaknya mengalu-alukan pemerintah baharu mereka daripada bangsa Arab akibat tidak tahan dengan penindasan oleh orang-orang Byzantine. Bahkan, sejarawan Muslim abad kesembilan, al-Baladhuri mencatatkan bahawa golongan Kristian dan Yahudi di kota Homs di Syria merayu tentera Muslim untuk kekal di kota itu tatkala maharaja Byzantine, Heraclius mengancam untuk menyerang mereka. Kemudian, selepas tentera Byzantine dikalahkan, tentera-tentera Muslim dikatakan telah disambut kepulangan mereka dengan penuh gilang-gemilang.[46] Di sini, adalah menarik untuk kita lihat catatan ini sebagai satu gambaran bagaimana seorang sejarawan Muslim cuba memaparkan penaklukan mereka dengan imej yang muluk-muluk sahaja. Tetapi, pada masa yang sama, kita juga turut mempunyai catatan dengan nada serupa daripada sumber-sumber Kristian dan Yahudi.

Golongan Kristian Nestorian di Syria dan Mesopotamia, sepertimana juga golongan Kristian Koptik, merupakan orang-orang Kristian Monofisit, justeru mereka dihukum sesat oleh gereja Byzantine yang telah mengangkat pendirian Diofisit sebagai pegangan akidah rasminya. Kesannya, golongan Kristian dari tradisi Timur ini telah dipaksa membayar cukai yang tinggi serta menghadapi pelbagai diskriminasi di bawah pemerintahan Byzantine. Upaya bertukar kepada pemerintah Muslim bermaksud cukai yang lebih rendah serta kurangnya campur tangan kerajaan ke atas hal-hal keagamaan Kristian serta Yahudi pada zaman itu. Bahkan, betapa leganya perasaan golongan Yahudi yang dibebaskan daripada pemerintahan Byzantine pernah dinukilkan lewat satu karya Yahudi tentang akhir zaman, di mana seorang rabbi telah ditenangkan oleh malaikat menerusi kata-kata berikut:

> Janganlah engkau takut, Ben Yohay; Sang Pencipta itu, Maha Suci Dia, hanya mahu membawa Kerajaan Ismail demi menyelamatkan dirimu daripada segala kecelakaan ini (iaitu, Byzantium)…Yang Maha Tinggi, Maha Suci Dia, akan membangkitkan seorang Nabi sepertimana yang Dia kehendaki, dan Dia akan menakluki wilayah untuk mereka, dan mereka akan

46. Al-Baladhuri, *Kitāb Futūḥ al-Buldān* ("Kitab Perihal Pembukaan Segala Negeri"), diterjemahkan oleh Philip Hitti sebagai *The Origins of the Islamic State* (New York, 1916), 211.

datang untuk memakmurkannya…[47]

Sentimen serupa turut dinyatakan oleh Michael the Elder, seorang Jacobite Patriarch di Antioch pada lewat abad ke-12. Beliau menyatakan kesyukuran apabila berakhirnya pemerintahan Byzantine dengan mengatakan:

> Inilah sebab mengapa Tuhan membalas dendam, hanyasanya Dia yang Maha Berkuasa untuk merobah segala empayar insan sepertimana yang Dia kehendaki, kemudian memberinya kepada sesiapa saja yang Ia kehendaki, lalu mengangkat mereka yang lemah—lihatlah bagaimana celakanya orang-orang Rom yang, di seluruh wilayah mereka, telah menjarah dengan kejam gereja-gereja kita, biara-biara kita, malah menghina kita tanpa belas kasihan. Maka Dia datangkan dari negeri selatan itu anak-anak Ismail untuk membebaskan kita dari cengkaman orang-orang Rom melalui daya usaha mereka.[48]

Penduduk-penduduk di kawasan yang baru ditakluki kebanyakannya kekal sebagai bukan Muslim di bawah pemerintahan Muslim selama sekurang-kurangnya dua abad. Dengan syarat membayar cukai kepala (*jizyah*), golongan peribumi itu lazimnya dibiarkan hidup sendiri dalam komuniti mereka masing-masing yang secara relatifnya berautonomi. Trend ini sepatutnya tidak kelihatan mengejutkan bagi zaman kita: tetapi dalam kempen-kempen ketenteraan zaman awal itu, keghairahan untuk berdakwah dan mengajak orang-orang tempatan memeluk Islam kelihatannya amat kurang sekali. Beberapa sumber mengajukan bahawa tekanan daripada populasi melampau di Semenanjung Tanah Arab, ditambah pula dengan masalah ekonomi dalaman, telah menyebabkan banyak puak Arab ghairah mencari wilayah-wilayah baharu untuk diduduki. Proses ini sebenarnya sudah pun bermula pada abad keenam sebelum kemunculan Islam lagi. Yakni, amalan kepuakan zaman pra-Islam iaitu melakukan serangan (*ghazw*) ke atas wilayah serta kafilah puak-puak lawan masing-masing demi merampas harta sememangnya telah tertanam kemas dalam budaya masyarakat itu. Usaha-usaha penaklukan zaman awal boleh dilihat sebagai

47. Dinukil dalam Bernard Lewis, *The Arabs in History*, rev. edn. (New York, 1966), 58.
48. Dinukil dalam T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (New York, 1913), 54.

berevolusi daripada amalan-amalan ini sebenarnya. Namun, sejarawan yang lebih mutakhir, seperti al-Tabari (w. 923) pula berbeza pandangan, dengan beliau melihat motivasi keagamaan sebagai daya penolak, ditambah dengan kuasa takdir yang membuka jalan ke arah peluasan kuasa Muslim menerusi penaklukan-penaklukan tersebut.[49]

Hubungan Dengan Wanita

'Umar pernah dikritik disebabkan adakalanya beliau bersikap autoritarian dalam interaksi sosialnya, khususnya dengan para wanita di sekelilingnya. Beliau juga pernah cuba campur tangan dalam hal rumahtangga Rasulullah kala melihat terdapatnya situasi yang sedikit longgar dalam kelakuan mereka. Riwayat-riwayat sirah mencatatkan bahawa beliau pernah berusaha meyakinkan Nabi Muhammad untuk mengetatkan batas-batas tertentu ke atas pergerakan isteri-isteri baginda; sehinggakan desakan beliau yang agak terlebih-lebih itu disenaraikan sebagai salah satu sebab turunnya "ayat hijab" (Quran 33:53). Perlu diingat, perkataan *hijab* dalam kes ini bukanlah merujuk kepada hal pakaian peribadi seseorang sepertimana yang difahami lewat penggunaan moden kini, tetapi ia merujuk kepada sejenis langsir atau penghadang.[50] Ayat tersebut menyatakan,

> Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah nabi kecuali jika kamu diizinkan untuk makan, tanpa menunggu-nunggu waktu makan tersebut. Tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah, dan apabila kamu telah selesai makan, maka keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya hal ini mengganggu nabi, tetapi dia malu untuk menyatakan hal itu kepadamu. Pun, Allah tidak pernah malu untuk menyatakan kebenaran. Dan apabila kamu meminta sesuatu keperluan daripada mereka (isteri-isteri nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka jua.

49. Untuk ulasan yang baik ke atas tafsiran yang pelbagai ini, lihat Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), 3-9.

50. Untuk perbahasan ini, lihat Barbara Freyer Stowasser, "The *Hijab*: How a Curtain Became an Institution and a Cultural Symbol," dalam *Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*, eds. Asma Afsaruddin dan A. H. Mathias Zahniser (Winona Lake, IN, 1997), 87-104.

Menurut salah satu tafsiran terhadap penurunan ayat ini, ia disebab kan oleh satu peristiwa ketikamana ‘Umar mendesak Rasulullah untuk melindungi isteri-isteri baginda daripada pandangan khalayak umum. Desakan ini timbul apabila semua orang, sama ada baik mahupun jahat, bebas memasuki rumah baginda. Saranan ‘Umar ini ditentang dengan lantang oleh isteri-isteri Nabi Muhammad, khususnya Ummu Salamah yang berasal dari keturunan aristokrat. Pun begitu, sikap ‘Umar itu dilihat oleh para mufasir selepasnya sebagai “demi kebaikan para isteri Rasulullah,” disebabkan kebijaksanaan daripada nasihat beliau itu tampaknya diabsahkan melalui turunnya ayat 33:53.[51]

Biarpun kita melihat ketegasan ‘Umar dalam isu ini, kita juga tidak boleh terburu-buru dalam menuduh bahawa ketegasan ‘Umar itu dipengaruhi oleh sikap misoginis beliau. Hakikatnya, ‘Umarlah yang mengamanahkan manuskrip naskhah al-Quran dalam pemilikannya untuk dijaga oleh anak perempuannya, Hafsah. Naskhah inilah yang menjadi asas kepada proses redaksi terakhir dalam pengumpulan teks al-Quran itu sendiri. Di samping itu, semasa beliau menjadi khalifah, beliau telah melantik seorang wanita, iaitu Shifa’ binti ‘Abdullah, sebagai inspektor ke atas pasar-pasar di Madinah. Jawatan tersebut boleh dikatakan menyamai jawatan datuk bandar pada hari ini. Malah, ‘Umarlah yang pernah dengan rasa rendah diri menerima pandangan fiqh seorang wanita tua sebagai lebih tepat berbanding pandangannya sendiri di ruang awam. Menurut riwayat ini, ‘Umar pernah cuba untuk melaksanakan kadar siling ke atas nilai mas kahwin (*mahr*) yang perlu diberikan oleh pihak lelaki kepada pihak perempuan. Usaha ini seterusnya ditentang dengan hebat sekali. Tatkala ‘Umar mengumumkan pelaksanaan perkara ini di sebuah masjid di Madinah, beliau telah dikritik oleh seorang wanita tua di situ juga. Wanita tersebut menuduh beliau merampas daripada wanita “apa yang telah Tuhan dan pesuruh-Nya berikan kepada mereka.” Sang khalifah yang dikritik itu lantas mengakui kesilapannya ketika itu juga di khalayak ramai seraya berkata, “‘Umar telah tersilap, dan seorang wanita telah benar.”[52] Anekdot-anekdot sebegini menunjukkan betapa beliau sendiri tidak bersikap meremehkan kritikan daripada wanita sekiranya kritikan tersebut benar ke atas dirinya

51. Ibid., 90 ff.

52. Ini diriwayatkan, misalnya, oleh al-Shawkani, *Fatḥ al-Qadīr: al-Jāmi‘ bayna Fannay al-Riwāyah wa-’l-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr* (“Pembukaan Bagi Yang Berkudrat: Himpunan Ilmu Riwayat dan Ilmu Dirayat Berkait Hal Ilmu Tafsir”) (Beirut, 1996), 1:563.

(perlu diingat, sikap ini bukanlah universal dalam kalangan lelaki).

Sikap ʻUmar sesungguhnya tidaklah begitu diplomatik dalam isu menegur mana-mana pihak yang, secara umum, tidak mencapai standard yang beliau pegang. Malah, beliau juga secara umumnya lebih ditakuti daripada disayangi oleh rakyatnya sendiri. Meskipun begitu, konsensus dalam kalangan ulama Sunni ialah ʻUmar tetaplah seorang manusia dengan integriti cemerlang, yang hanya mahu meningkatkan kebajikan umat Islam semata-mata, walaupun keputusannya berisiko menyinggung perasaan sesetengah pihak. Sifat kesungguhan bak kersani, serta pegangan moral nan konsisten yang ada pada beliau selalu dipuji sebagai kualiti yang maha penting pada masa-masa sensitif lagi sukar. Sikap itulah yang telah menghasilkan kepemimpinan yang kukuh dan menginspirasikan untuk masyarakat kepolitikan yang masih setahun jagung itu. Bahkan, sikap-sikap beliau itu turut terakam dalam satu ungkapan yang diriwayatkan berasal daripada Rasulullah sendiri, iaitu, "Kebenaran selepasku ada pada ʻUmar, tidak kiralah di mana pun dia."[53]

Hubungan Dengan Ahli Kitab

Apabila kita membicarakan perihal generasi umat Islam terawal, kita harus sentiasa beringat untuk membaca sumber-sumber secara kritis lalu, secara khusus, membandingbezakan penulisan-penulisan biografi tentang kehidupan mereka daripada sumber lebih awal dengan sumber lebih terkemudian. Hal ini kerana, beberapa sikap jua perlakuan yang perlu diabsahkan pada zaman terkemudian selalunya dilakukan dengan merujuk ke belakang, yakni ke zaman para sahabat.[54]

Tiada yang lebih jelas dalam hal ini melainkan dalam kes ʻUmar. Bacaan kritis ke atas sumber-sumber sirah membawa kita kepada dua sosok ʻUmar yang berbeza, khususnya dalam isu hubungan beliau dengan golongan Ahli Kitab. Golongan tersebut merujuk kepada orang-orang Kristian dan Yahudi, yang turut dikenali dalam bahasa Arab sebagai *ahl al-dhimmah* ("Orang-orang yang dilindungi;" jamak kepada *dhimmī*). Satu sosok ʻUmar merupakan seorang yang bersikap toleran lagi pemurah kepada golongan ini,

53. Al-Dhahabi, *Siyar Aʻlām al-Nubalā'*, jilid "al-Khulafā' ", 76.

54. Perbincangan kita dalam bab 7 dan 8 nanti berkenaan penggunapakaian figura golongan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* oleh kedua-dua kem—iaitu modenis dan Islamis jalur keras—akan merujuk kembali kepada isu ini.

manakala sosok yang satu lagi pula selalu menunjukkan rasa tidak senang, bahkan pernah mencuba untuk melaksanakan beberapa sekatan ke atas amalan agama mereka. Imej kedua itu selalunya didasarkan ke atas satu dokumen bernama Perjanjian ʻUmar. Dalam perjanjian tersebut, orang-orang Kristian di Syria dikatakan bersetuju untuk melaksanakan beberapa hal yang mendiskriminasi diri mereka seperti tidak lagi membina rumah ibadat baharu, tidak berpakaian seperti umat Islam, dan sentiasa memaparkan simbol agama mereka di ruang awam.[55] Mereka bersetuju dengan perkara ini sebagai syarat keselamatan (*amān*) daripada ʻUmar. Para sarjana moden telah banyak bersikap skeptik ke atas dokumen ini atas beberapa sebab yang munasabah. Perjanjian ʻUmar itu tidak pernah disebut dalam mana-mana sarjana zaman awal sebelum kira-kira abad kesembilan. Malah, sebagai sebuah dokumen pula, perjanjian tersebut menzahirkan sentimen-sentimen terhadap golongan bukan Muslim yang hanya jelas kedapatan pada zaman akhir ʻAbbasiyah, berbanding dua kurun pertama selepas Islam secara kasarnya. Selain itu, ia turut memaparkan pengaruh daripada undang-undang Kristian Eropah zaman pertengahan berkenaan status golongan Yahudi.[56] Dalam kaitan ini, penempelan sikap tidak toleran sebegitu pada batang tubuh ʻUmar—seorang figura agung yang mana kewarakan serta integriti beliau telah menjadi nilai normatif bagi umat—akhirnya berfungsi untuk menjustifikasi sikap sesetengah pihak pada zaman terkemudian, malah turut menjadi semacam satu "autoriti" pula untuk mengabsahkan pemaksaan sikap tidak toleran mereka itu.[57]

Dalam kaitan ini, bandingkan pula nada serta syarat-syarat Perjanjian ʻUmar, seperti yang dihurai di atas, dengan syarat perjanjian yang ditulis sendiri oleh khalifah kedua itu sejurus selepas menakluki Baitulmaqdis pada 638 yang berbunyi:

> Dengan nama Allah, Yang Maha Pemurah, Maha Mengasihani. Inilah keselamatan yang ʻUmar, hamba Allah, pemimpin orang-orang beriman, jamin ke atas orang-orang Ilya.[58] Dia jamin

55. Al-Turtushi, *Sirāj al-Mulūk* ("Pelita Segala Raja-raja"), ed. Jaʻfar Bayati (London, 1990), 229-230.

56. Mark R. Cohen merujuk peraturan zaman pertengahan ini sebagai *Byzantine Christian-Roman Jewry law*; lihat karya beliau *Under Crescent and Cross*, 55.

57. A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (London, 1930), 8ff.

58. Nama lama bagi Baitulmaqdis.

> keselamatan ini ke atas semua, sama ada sihat atau sakit, keselamatan ke atas kehidupan, harta, gereja-gereja dan salib-salib, serta segala hal berkaitan agama mereka. Gereja-gereja mereka tidak sekali-kali akan ditukar menjadi tempat kediaman, atau dimusnahkan. Segala hak pemilikan mereka dan salib-salib yang dimiliki penduduk kota ini tidak akan diganggu dengan apa cara sekalipun. Tiada apa bentuk sekatan pun akan dikenakan ke atas mereka dalam hal kepercayaan masing-masing, dan tiada seorang pun yang akan disakiti.[59]

Di samping itu, satu lagi peristiwa yang lebih kurang serupa secara praktikal telah berlaku antara 'Umar dengan penduduk kota Ludd di Palestin. Kisah ini dicatat oleh sejarawan abad kesembilan, al-Tabari dalam karya sejarah manusia beliau yang sering menjadi rujukan umat.[60] Diriwayatkan bahawa 'Umar pernah melawat tempat-tempat suci di Baitulmaqdis bersama-sama *Patriarch* kota tersebut. Tatkala masuknya waktu solat, sang *Patriarch* dengan bermurah hari mahu menawarkan sang khalifah untuk menunaikan solat di *Church of the Resurrection*. 'Umar menolak tawaran tersebut, dengan mengatakan begini: jika beliau melakukannya, umat Islam selepasnya akan mendakwa secara salah bahawa gereja merupakan tempat ibadat milik Muslim.[61] Sekali lagi, anekdot sebegini dan lain-lain, yang banyak dicatatkan oleh sejarawan zaman awal, mengukuhkan lagi imej khalifah kedua yang toleran lagi berjiwa besar itu.

Di bawah pemerintahan 'Umar, dana negara selalu saja digunapakai untuk kebajikan fakir miskin dari kalangan orang Yahudi dan Kristian. Lelaki dewasa yang sihat dari kalangan Ahli Kitab diwajibkan membayar cukai kepala (*jizyah*) sebagai pertukaran untuk perlindungan daripada negara, baik secara ketenteraan atau lain-lain, ke atas hak-hak mereka. Manakala golongan wanita, kanak-kanak, orang sakit, warga emas, gelandangan, dan agamawan seperti rahib-rahib lazimnya dikecualikan daripada kutipan cukai ini. Malah, menurut sebahagian sumber zaman awal, golongan orang sakit, warga emas, serta gelandangan dari kalangan Ahli Kitab boleh pula menerima sejumlah wang daripada perbendaharaan negara sebagai bantuan kepada mereka. Ketika itu, aktiviti menjaga golongan

59. Diubah sedikit daripada terjemahan Arnold dalam *Preaching*, 56.
60. Lihat al-Tabari, *Ta'rīkh*, 2:449.
61. Arnold, *Preaching*, 57.

sebegini dilihat sebagai tanggungjawab kemanusiaan yang asas bagi pemerintah-pemerintah Muslim.[62]

Para ilmuwan abad kelapan seperti Abu Yusuf Ya'qub ibn Ibrahim (w. 798) pernah menulis catatan-catatan terperinci berkenaan sistem fiskal umat Islam zaman awal. Menurut Abu Yusuf, 'Umar membahagikan dua kategori orang miskin dan memerlukan yang layak mendapat bantuan: iaitu golongan *fuqarā'* dari kalangan Muslim, serta golongan *masākīn* dari kalangan Ahli Kitab yang tinggal di wilayah-wilayah Islam.[63] Kedua-dua golongan tersebut menerima peruntukan daripada perbendaharaan awam untuk sara hidup mereka. Dalam kaitan ini, Abu Yusuf turut meriwayatkan satu anekdot yang mengharukan tentang sikap dan tindakan 'Umar. Pada suatu hari, beliau terserempak dengan seorang Yahudi yang tua dan buta matanya sedang mengemis di jalanan. Beliau kemudian membawa individu tersebut ke rumahnya atas rasa belas kasihan, lalu memberikan sejumlah wang daripada dana peribadinya sebagai sedekah. Daripada soal-jawab antara mereka, 'Umar terkejut apabila mendapati bahawa orang tua tersebut merupakan salah seorang pembayar cukai di wilayah itu. 'Umar justeru mengisytiharkan perkara itu sebagai suatu ketidakadilan, lantas mengarahkan supaya pihak perbendaharaan negara membatalkan nama individu tersebut dalam daftar pembayar cukai serta meletakkan beliau sebagai salah seorang Ahli Kitab yang layak menerima bantuan sara hidup.[64] Maka, seperkara yang boleh dilihat di sini ialah, dalam sistem kebajikan negara zaman pra-moden ini, golongan fakir miskin di wilayah umat Islam akan dijamin sebahagian daripada hasil zakat negara tanpa mengira apakah agamanya.

Tindakan 'Umar ini menjadikan para fuqaha terkemudian merumuskan bahawa golongan bukan Muslim, sepertimana jua Muslim, layak mendapat bahagian daripada sistem kebajikan asasi untuk sara hidup mereka dalam pentadbiran Islam. Hal ini turut bertepatan dengan ayat Quran (9:60) yang menyebut: "Sesungguhnya zakat (*ṣadaqāt*)[65] itu adalah untuk orang-orang fakir (*al-fuqarā'*), orang-orang miskin (*al-masākīn*), para amil zakat, mereka

62. Cf. merujuk kepada satu hadith, di mana Rasulullah mengatakan, " Akulah pelindung bagi mereka yang tiada tempat berlindung;" hadith riwayat al-Tirmidhi dalam *al-Jāmi'ah al-Saḥīḥ* ("Himpunan Hadith Sahih"), ed. Kamal Yusuf al-Hut (Beirut, tiada tarikh), 4:367.
63. Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 122.
64. Ibid., 126.
65 Pada zaman awal, perkataan *ṣadaqah* mencakupi semua pemberian yang wajib diberi oleh Muslim, dan biasanya disinonimkan dengan zakat.

yang mahu dilunakkan hatinya, untuk membebaskan (hamba sahaya dan tawanan perang), untuk orang-orang yang berhutang, untuk mereka yang berada di jalan Allah, dan untuk mereka yang bermusafir. Inilah kewajipan dari Allah."[66] Ungkapan "mereka yang dilunakkan hatinya" itu merujuk secara khusus kepada golongan mualaf dan golongan bukan Muslim. Kepada golongan tersebut, sifat kepermurahan hati wajar dibudayakan dalam kalangan Muslim, manakala kebajikan sosio-ekonomi mereka pula harus menjadi pertimbangan dalam pentadbiran negara. Tambahan lagi, menurut prinsip *ta'līf al-qulūb* ("proses melunakkan hati") sepertimana yang terangkum dalam Quran 9:60, kelihatannya golongan miskin bukan Muslim mendapat dua kali ganda peruntukan pula, apabila mereka tergolong dalam kalangan orang yang memerlukan dan golongan "yang harus dilembutkan hatinya" juga.

Timbang tara ke atas bukti dokumentasi yang kedapatan kepada kita secara jelas menunjukkan bahawa sumber-sumber dari zaman awal mengenali 'Umar sebagai seorang yang berjiwa besar lagi toleran terhadap golongan Ahli Kitab. Hal ini sewajarnya menjadi suri teladan kepada generasi-generasi terkemudian. Kita telah melihat, bagaimana beberapa syarat dalam Perjanjian 'Umar melarang pembinaan gereja-gereja baharu. Tetapi, bukti-bukti arkeologi pula menunjukkan bahawa gereja baharu terus-menerus dibina di Palestin di bawah pemerintahan *al-Khulafā' al-Rāshidūn* serta para pengganti mereka. Malah, kehidupan kebiaraan Kristian turut sangat aktif sepanjang abad ketujuh dan awal abad kelapan.[67] Di samping itu, pemerintahan Muslim pada zaman tersebut turut memberi kebaikan kepada orang-orang Yahudi, terutamanya apabila dibandingkan dengan pemerintahan Byzantine sebelumnya. Misalnya, orang Yahudi dibenarkan untuk kembali ke Baitulmaqdis di bawah pemerintahan 'Umar. Bukan itu sahaja, mereka turut datang berbondong-bondong untuk membentuk komuniti yang besar bukan saja di Palestin, tetapi di Iraq juga.[68] Namun, sayang sekali, apabila desakan daripada konteks politik adakalanya membawa kepada sikap-sikap lebih keras dalam kalangan umat Islam zaman terkemudian. Hal ini terpapar melalui polisi-polisi pentadbiran yang

66. Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*, 144.

67. Lihat Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule* (Princeton, 1995), 77-80, 96-97; Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984), 332-383.

68. Morony, *Iraq*, 68-74.

mendiskriminasi, contohnya seperti yang termaktub dalam dokumen yang kononnya bernama Perjanjian ʻUmar. Adalah malang, apabila sosok ʻUmar dalam sejarah telah dipaksa untuk ditulis semula, dari beberapa sudut, oleh sebilangan ilmuwan pada zaman selepasnya demi menyelaras serta mengabsahkan sejarah tersebut dengan transformasi masyarakat dari semasa ke semasa.

Pembunuhan ʻUmar dan Majlis Pemilihan (al-Shūrā)

Pada 644, ʻUmar telah diserang oleh seorang hamba Parsi beragama Kristian bernama Abu Luʼluʼah. Beliau wafat tiga hari kemudian akibat kecederaan parah yang dialami berikutan serangan tersebut. Tampaknya, Abu Luʼluʼah bertindak sedemikian disebabkan sentimen nasionalisnya, apabila dia mahu menuntut bela ke atas kebanggan bangsa Parsi yang ketika itu berada di bawah kekuasaan orang Arab. Dalam tempoh tiga hari sebelum beliau wafat, ʻUmar mengarahkan supaya satu proses pemilihan dilakukan untuk menentukan pemimpin selepas beliau. Beliau melantik satu majlis penasihat, atau majlis syura, yang terdiri daripada enam orang sahabat paling kanan. Mereka enam orang ini juga merupakan calon kepada jawatan khalifah selepas ʻUmar: ʻAbdul Rahman ibn ʻAwf, al-Zubayr bin al-ʻAwwam, Talhah bin ʻUbaydullah, Saʻad bin Abi Waqqas, ʻUthman, dan ʻAli. ʻUmar memberikan arahan yang jelas berkenaan penentuan finalis dalam pemilihan ini; iaitulah melalui proses penyingkiran yang akhirnya meninggalkan hanya ʻUthman dan ʻAli. Kedua-dua mereka kemudian disoal akan sanggupkah mereka mengikuti "sunnah Rasulullah dan sirah dua orang pemimpin terdahulu," yakni Abu Bakar dan ʻUmar.[69] Di sini, adalah penting untuk kita lihat bagaimana dalam riwayat daripada zaman awal ini, istilah *sunnah* dan *sirah* dilihat sebagai setara secara semantik jua teknikal—yakni, kedua-duanya merujuk secara kasar kepada "adat kebiasaan" atau "amalan lazim."[70] ʻUthman bersetuju dengan syarat ini tetapi ʻAli tidak bersetuju, lalu ʻAli menolak jawatan khalifah dengan mengatakan bahawa beliau lebih berminat untuk mencorak pemerintahan dengan caranya sendiri. Justeru, ʻUthman

69. Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafiʻi: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa," *Arabica* 19 (1972): 255-300.

70. Ini dihurai dalam Bravmann, *Spiritual Background*, 138-139. Untuk perbahasan lanjut berkenaan konsep-konsep ini bersama penggunaan mereka yang boleh saling bertukar pada zaman awal, lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, 1999), 46-52.

dilantik menjadi khalifah seterusnya. Pun begitu, ketegasan ʻAli dengan caranya sendiri tidaklah menghalang beliau untuk kemudiannya menjadi khalifah keempat. Tetapi, menurut riwayat-riwayat ini, adalah sesuatu yang amat penting pada ketika itu untuk khalifah ketiga meneruskan pencapaian serta jejak langkah (*sirah*) Abu Bakar serta ʻUmar, kerana apa yang mereka berdua lakukan dianggap sebagai pengamallaksanaan sunnah Rasulullah sendiri. Hal ini juga bagi memastikan pentadbiran umat kekal stabil.

Proses pemilihan pewaris jawatan khalifah menerusi satu majlis mesyuarat yang dipelopori oleh ʻUmar telah menjadi satu imej yang diidolakan oleh pejuang-pejuang demokrasi hari ini. Baik Muslim yang orientasinya tradisionalis, modernis/reformis, atau Islamis sekalipun, pada zaman kontemporari ini mereka semua mengangkat konsep syura sebagai contoh kebitaraan nilai demokrasi yang terkandung dalam ajaran Islam itu sendiri. Malah, ia telah pun dilaksanakan pada zaman silam dengan cara formal dan separa-institusional. Ia sesungguhnya menjadi tauladan untuk dicontohi oleh generasi-generasi umat Islam selepasnya. Bahkan, kita juga dapat melihat, sebenarnya keinginan yang mendalam ke arah sistem pentadbiran yang berasaskan perbincangan bersama, berpandukan prinsip syura dalam al-Quran (cf. Quran 3:158-159 dan 42:38) akan kekal menjadi salah satu tema besar dalam khazanah keilmuan zaman selepasnya. Hal ini kerana, disebabkan pemerintaha dinasti beraja menjadi norma selepas kewafatan ʻAli pada 661, tuntutan untuk melaksanakan syura sebagai amalan politik jua sosial yang absah menjadi satu cara untuk meluahkan ketidakpuasan hati terhadap budaya politik umat ketika itu yang kian bersifat autoritarian menjelang zaman ʻAbbasiyah. Misalnya, pada sepanjang zaman pra-moden, tafsir-tafsir al-Quran serta beberapa genre karya berkenaan etika atau kesusasteraan (*adab*) terus-menerus mengangkat keutamaan nilai-nilai perbincangan jua permuafakatan dalam pelbagai lapangan—khususnya dalam birokrasi kerajaan, ketenteraan, dan kepolitikan.

Ketika menghuraikan satu perspektif yang boleh dikatakan lazim didengari berkenaan syura, mufasir Muhammad al-Qurtubi (w. 1273) dalam tafsir beliau ke atas ayat Quran 3:158-159 menyatakan bahawa, "Adalah menjadi tanggungjawab pemerintah untuk merujuk para ilmuwan dalam hal yang mereka tidak ketahui dan dalam perkara agama yang mereka tidak jelas. [Mereka juga patut] merujuk pemimpin tentera dalam isu berkaitan peperangan dan merujuk pemimpin masyarakat dalam perkara pentadbiran

awam. Begitulah jua mereka perlu merujuk para guru, menteri, dan gabenor dalam perkara-perkara melibatkan kebajikan serta pembangunan negeri."[71] Pada abad ke-12 pula, seorang cendekiawan dan mufasir asal Andalusia, Ibn Atiyyah (w. 1146) berpandangan bahawa proses perbincangan merupakan salah satu rukun bagi syariat Islam serta upaya mengeluarkan hukum fiqh, dan "barangsiapa tidak merujuk ahli ilmu dan para ulama wajar dipecat [daripada menjadi penjawat awam]."[72]

Noktah yang ingin saya titipkan daripada riwayat-riwayat di atas, dan riwayat lain yang serupa dengannya, adalah pemerintahan yang bersifat dinasti beraja dan tidak berasaskan perbincangan telah dianggap oleh ramai ilmuwan sebagai tidak Islamik. Ia menggambarkan satu pengkhianatan ke atas ideal masyarakat Islam zaman awal yang terbina di atas proses membuat keputusan secara kolektif. Maka, hingga ke hari ini, konsep syura amatlah relevan kepada pelbagai lapisan umat Islam di dunia ini. Mereka memahaminya sebagai sesuatu yang membuka jalan, seiring dengan saranan al-Quran sendiri, menuju satu sistem perkongsian kuasa yang adil lagi saksama, yang berkontra dengan despotisme mutlak (*istibdād*). Mutakhir ini, golongan Muslim liberal dan reformis cenderung untuk menyamakan syura dengan idea demokrasi moden, manakala golongan kanan radikal pula dengan lantang menolak untuk mengiktiraf walau sepicing pun kaitan antara kedua-dua konsep tersebut. Sebenarnya, penolakan golongan kedua itu untuk mengiktiraf kesejajaran antara dua konsep tersebut merupakan natijah yang "logik" daripada idea mereka tentang "kedaulatan Tuhan." Topik inilah yang akan kita telusuri dalam bab 9 dan 10 nanti.

71. See *Tafsīr al-Qurṭūbī* ("Tafsir al-Quran oleh al-Qurtubi") (Kaherah, tiada tarikh), 2:1491-1492.

[72] Ibid., 2:1491.

BAB 4

Berakhirnya Para Pemerintah Yang Mendapat Petunjuk

Majlis Pemilihan yang dianggotai enam orang sahabat, yang ditubuhkan oleh ʻUmar itu akhirnya memilih ʻUthman ibn ʻAffan, seorang anggota puak Umayyah daripada kaum Quraysh yang penting. Berdasarkan semua riwayat yang ada, ʻUthman seorang yang warak lagi merendah diri meskipun berlatarbelakangkan keluarga yang kaya serta berkedudukan. Beliau memeluk Islam sejak awal lagi, dan termasuk kalangan mereka yang berhijrah ke Habsyah dan kemudiannya ke Madinah, justeru semua ini tentunya mengabsahkan keutamaan beliau dalam sejarah Islam. Selepas memeluk Islam, beliau mula-mula berkahwin dengan Ruqayyah, salah seorang puteri Rasulullah; kemudian selepas Ruqayyah wafat, beliau berkahwin pula dengan Ummu Kulthum, seorang lagi puteri Rasulullah. Atas sebab inilah, beliau mendapat gelar *Dhū al-Nūrayn* ("Pemilik Dua Cahaya"). Menurut riwayat, ʻUthman merupakan seorang yang kacak, kemas, dan bergaya dalam penampilannya.[1] Sebagai anggota puak Umayyah, ʻUthman memiliki hubungan darah dengan individu seperti Abu Sufyan dan anaknya Muʻawiyah yang licik itu—yang merupakan musuh ketat kepada Islam sehinggalah hari pembukaan Kota Mekah oleh umat Islam pada 630. Sebenarnya, saudara-mara beliau itu turut memainkan peranan dalam kejatuhan ʻUthman suatu hari nanti. Dalam usaha mereka merampas kuasa suatu hari nanti, puak Umayyah akan banyak dihentam oleh generasi

1. Lihat entri tentang ʻUthman dalam Ibn Saʻd, *Tabaqāt*, 3:53-79.

terkemudian atas sebab ketamakan mereka terhadap hal keduniaan dan, tampaknya, pegangan mereka kepada Islam hanyalah suam-suam kuku. Tetapi perkara ini akan kita bincangkan di bahagian seterusnya, bukan di bahagian ini. Di sini, pertama sekali kita akan membincangkan zaman pemerintahan ʻUthman sebagai *al-Khulafā' al-Rāshidūn* ketiga.

Pentadbiran Politik

Sumber-sumber sirah cenderung membahagikan zaman pemerintahan ʻUthman sebagai khalifah (644-656) kepada enam tahun yang aman pada mulanya, diikuti dengan enam tahun yang huru-hara.[2] Di bawah ʻUthman, beberapa wilayah baharu dibuka di Afrika Utara menerusi beberapa ekspedisi yang dirancang kemas, dan baki wilayah empayar Sassanian turut jatuh ke tangan umat Islam. Hasil pendapatan yang semakin mewah mula masuk ke Iraq jua Mesir, yang merupakan tempat ekspedisi-ekspedisi ketenteraan tersebut mula dilancarkan. Malah, hasil tersebut turut masuk ke Madinah yang ditetapkan mendapat satu perlima (*khums*) daripada keseluruhan hasil empayar. Salah satu fokus ʻUthman adalah untuk mengukuhkan kawalan beliau ke atas beberapa wilayah yang baru menerima penduduk baharu dari kalangan puak-puak yang berhijrah dari Semenanjung Tanah Arab. Justeru, beliau menjalankan polisi untuk melantik saudara-mara daripada puak sendiri menjadi para gabenor. Di Kufah, beliau melantik sepupunya, al-Walid ibn ʻUqbah, yang kemudiannya digantikan pula oleh seorang lagi sepupu, iaitu Saʻid ibn al-ʻAs. Di Syria pula, sepupunya juga, iaitu Muʻawiyah yang telah disebutkan di atas dan merupakan anak kepada Abu Sufyan, telah pun dilantik sebagai gabenor. Pelantikan-pelantikan sebegini pastinya menjadikan ʻUthman terdedah kepada tuduhan mengamalkan nepotisme serta mengetepikan gesaan al-Quran, yakni pelantikan politik haruslah dibuat berpandukan keutamaan dan keunggulan moral seseorang individu itu sendiri. Sebab itulah, terdapat satu puisi zaman awal yang menuduh ʻUthman mencabul sunnah Rasulullah yang telah disepakati, yang beliau sendiri telah berjanji untuk mengikutinya.[3]

Di samping itu, ʻUthman turut memutuskan untuk mengukuhkan penguasaan Madinah ke atas golongan *qurrā'*, atau pembaca al-Quran, yang kini banyak menetap di kawasan-kawasan yang kaya-raya seperti Sawad di

2. Shaban, *Islamic History*, 63.

3. Dihurai dalam Bravmann, *Spiritual Background*, 126-129.

Iraq. Golongan *qurrā'* ini, yang turut dirujuk dalam sumber-sumber lain sebagai *ahl al-Qur'ān* ("ahli-ahli al-Quran"), berasal dari Mekah dan memiliki reputasi tinggi dalam hal-hal keagamaan. Malah, mereka bukanlah golongan yang lewat memeluk Islam sepertimana kebanyakan sepupu-sepapat ʻUthman daripada puak Umayyah, dan mereka juga ramai yang pernah terlibat dalam Perang *Riddah* menentang puak-puak pemberontak Arab dari kawasan tengah dan selatan semenanjung itu. Golongan Qari tersebut sangat tidak berpuas hati dengan cubaan-cubaan ʻUthman untuk meletakkan mereka di bawah penguasaan Madinah dan mengawal perbelanjaan hasil ekonomi mereka di wilayah Sawad. Selain itu, mereka juga tidak menyukai pelantikan Saʻid ibn al-ʻAs, sepupu ʻUthman, sehingga mereka bertindak menjatuhkannya secara paksa lalu melantik Abu Musa al-Ashʻari menjadi gabenor di wilayah tersebut. Bagi mereka, Abu Musa memiliki kelayakan yang lebih baik dari sudut Islam.

Pengumpulan Al-Quran

Pencapaian ʻUthman yang akan diingati selama-lamanya, serta menjadi salah satu titik bersejarah dalam proses pengukuhan umat Islam sebagai satu komuniti berasaskan kitab suci, ialah selesainya usaha pengumpulan dan pembukuan al-Quran. Sumber-sumber sirah bersepakat bahawa ia diselesaikan pada kira-kira tahun 651 Masihi. Untuk tujuan ini, ʻUthman melantik satu jawatankuasa editorial yang dikepalai oleh Zayd ibn Thabit untuk mengumpulkan semua versi teks sedia ada ketika itu, termasuklah ayat-ayat serta bahagian tertentu yang dihafal secara berasingan oleh para sahabat. Tujuan mereka hanya satu: untuk menghasilkan satu edisi al-Quran rasmi yang muktamad. Sumber-sumber sirah menyenaraikan beberapa sebab mengapa ʻUthman bertekad melakukan perkara ini semasa beliau memerintah. Salah satunya ialah, dalam beberapa pertempuran semasa tahun-tahun awal Islam, khususnya *Perang Riddah*, sebilangan sahabat yang menghafaz al-Quran telah gugur. Hal ini menimbulkan kebimbangan jikalau periwayatan al-Quran secara lisan lama-kelamaan akan pupus, menjadikan bahagian yang signifikan daripada al-Quran turut hilang ditelan zaman. Pada masa yang sama, terdapat juga beberapa versi bacaan yang berbeza, dan beberapa sahabat seperti ʻAli ibn Abi Talib, Ibn Masʻud, dan Ibn ʻAbbas turut diriwayatkan memiliki naskhah al-Quran versi mereka sendiri, yang ketika itu dikenal sebagai *muṣḥaf*. Versi rasmi yang diwartakan ʻUthman (*al-Muṣḥaf al-ʻUthmānī*) dihasilkan dengan matlamat untuk memansuhkan keabsahan manuskrip-manuskrip lain, kerana para sahabat ketika itu

bimbang jikalau banyak versi al-Quran yang berbeza akan membawa kepada perpecahan sektarian, sepertimana yang telah berlaku dalam komuniti agama-agama lain sebelumnya. Setelah versi 'Uthman tersebut dimuktamadkan, beliau langsung mengarahkan supaya versi-versi lain dimusnahkan, dan salinan versi rasmi tersebut dihantar ke semua kota utama umat Islam.[4]

Riwayat yang lebih mutakhir banyak yang mengiktiraf kebijaksanaan dan betapa berpandangan jauhnya keputusan 'Uthman untuk menyeragamkan teks Quran ketika itu, melalui usaha beliau menghasilkan satu *textus receptus* yang muktamad. Usaha tersebut telah menyebabkan tiada lagi penambahan dalam variasi bacaan yang berbeza mengikut peralihan masa, justeru mengurangkan perbalahan berkenaan kepelbagaian tekstual yang berkemungkinan wujud selepasnya.[5] Pun begitu, meskipun kandungan kitab ini telah muktamad buat selama-lamanya, teks asalnya yang tidak berbaris dan bernoktah masih membuka ruang kepada perbezaan pandangan yang kecil dalam hal sebutan serta tafsiran beberapa ayat. Sebab itulah, sehingga hari ini kita dapat melihat terdapatnya tujuh (ada pandangan mengatakan sepuluh) bacaan berbeza (*qirā'āt*) ke atas teks al-Quran, dan kesemuanya diiktiraf sebagai sama-sama autoritatif.[6] Sepanjang abad pertama setelah pembukuannya, teks Quran sedikit demi sedikit diletakkan baris, noktah, dan tanda-tanda tajwid. Beberapa sumber menyatakan bahawa proses penambahbaikan ini merupakan usaha gabenor Basrah pada zaman Umayyah, al-Hajjaj (w. 714), yang juga merupakan seorang bekas guru sekolah.[7]

Pada masa yang sama, terdapat juga mereka yang mengkritik usaha 'Uthman menghasilkan satu teks al-Quran yang muktamad. Tampaknya, mereka melihat upaya 'Uthman itu sebagai satu paksaan bersifat autoriti

4. Huraian terperinci tentang proses pengumpulan al-Quran di bawah 'Uthman terdapat Ibn Abi Da'ud, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 18-26; lihat juga al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Qasim al-Shamma'i al-Rifa'i (Beirut, tiada tarikh), 6:580-586 (semua rujukan selepas ini ke atas al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ* akan merujuk kepada edisi ini sahaja); al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ("Satu Penekunan ke atas Ilmu-ilmu al-Quran"), ed. Mustafa Dib al-Bugha (Damsyik, 1993), 1:157-158.

5. Ibn Abi Da'ud, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 11-12.

6. Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, 6:582-584.

7. *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston et al. (Cambridge, 1983), 243.

dalam agama yang tidak selayaknya berada di bawah bidang kuasa seorang khalifah.[8] Tetapi, kritikan sebegini kelihatannya, sekurang-kurangnya sebahagian daripadanya, anakronistik kerana pada zaman awal, satu konsepsi bagaimana autoriti kekhalifahan atau keimaman yang jelas masih belum ditakrifkan lagi. Menurut sumber-sumber sejarah awal yang kedapatan pada kita, tiga khalifah pertama tersebut menggariskan panduan-panduan pentadbiran politik secara amali melalui tindakan mereka, apabila mereka merespon kepada desakan serta tuntutan daripada situasi yang dihadapi. Namun, harus diingat, mereka itu bukan sekadar pemimpin politik kepada umat pada zaman masing-masing. Atas sebab mereka sendiri merupakan sahabat-sahabat terdekat Rasulullah, mereka sememangnya layak untuk mentafsir al-Quran sebagai panduan dalam menghadapi situasi tertentu, malah mereka sendiri pun akhirnya merujuk kepada hadith-hadith untuk memutuskan hal berkaitan fiqh yang lebih rumit atau ketika menjustifikasikan apa-apa tindakan. Dalam kaitan ini, kita harus mengingat kembali bagaimana Abu Bakar menjustifikasikan pelancaran Perang *Riddah* dengan mentafsir secara tepat suatu hadith berkenaan syarat-syarat supaya keselamatan kehidupan serta harta benda umat Islam tidak dicabul. Malah, ramai dalam kalangan populasi Muslim ketika itu dengan rela hati menyerahkan hak jua autoriti dalam pentafsiran teks suci kepada para khalifah tersebut atas dasar keunggulan moral dan reputasi sosial diri mereka sendiri. Tambahan pula, terdapat juga para sahabat lain yang setara kelayakannya dengan para khalifah tadi, seperti Ibn Masʿud dan Ibn ʿAbbas, yang turut mengambil bahagian dalam aktiviti tafsir tadi. Mereka pun, pada masa yang sama, tidak teragak-agak untuk secara terang-terangan memberi pandangan sendiri berkenaan tafsir ketikamana ia berbeza dengan pandangan khalifah.

Menuju Perpecahan Umat

Disebabkan usaha beliau untuk mendapatkan kawalan yang lebih kukuh ke atas beberapa wilayah seperti Iraq dan Mesir, ʿUthman telah dibenci sebahagian masyarakat tempatan. Mereka kian lama kian degil untuk mengikut polisi-polisi yang beliau tetapkan. Pada tahun terakhir pemerintahannya, beberapa ratus anggota puak-puak yang tidak berpuas hati dari Iraq dan Mesir tiba di Madinah untuk menyatakan masalah mereka di

8. Al-Baladhuri, *Ansāb al-Ashrāf*, ed. S. Goitein (Jerusalem, 1936), 5:36.

hadapan ʻUthman sendiri. Proses rundingan dan perbahasan berlaku sehingga hampir mencecah lima puluh hari, dengan khalifah yang secara praktikalnya seperti dalam tahanan rumah ketika itu. Lebih dahsyat lagi, penyokong-penyokongnya meninggalkan beliau keseorangan, maka ʻUthman perlu mempertahankan dirinya sendiri. Rundingan yang panas lagi berjela-jela itu tampaknya tidak membuahkan apa-apa hasil. Akhirnya, pada bukan Jun 656, ketika ʻUthman sedang duduk menekuni Quran di dalam masjid di Madinah, sekelompok orang dari Mesir yang tidak berpuas hati merempuh masuk lalu membunuh beliau. Diriwayatkan, darah beliau terpercik ke atas beberapa helai mukasurat kitab suci tersebut. Isteri beliau, Na'ilah binti al-Furafisah, pula tercedera ketika cuba melindungi suaminya. ʻUthman dikebumikan secara rahsia pada tengah malam hari yang sama. Maka berakhirlah zaman khalifah ketiga.

Kini tibalah detik yang kritikal dalam rentetan sejarah Islam. Detik ini bakal memberi kesan yang mendasar terhadap umat Islam zaman awal. Umat Islam sendiri telah membunuh pemimpin mereka yang sah, justeru tumbuhlah benih-benih perpecahan umat.

Kekhalifahan ʻAli Ibn Abi Talib

Dalam kekalutan segala peristiwa yang terjadi, semua pihak melihat ʻAli ibn Abi Talib sebagai calon yang jelas-jelas paling layak menggantikan ʻUthman. Sumber-sumber sirah menerangkan bahawa pada mulanya, beliau keberatan untuk menerima tanggungjawab memimpin dalam situasi sukar yang sedang mereka hadapi. Kita pun pastinya memahami mengapa beliau merasa berat. Tetapi, disebabkan beliaulah satu-satunya pilihan atas dasar awalnya beliau memeluk Islam dan keunggulan moralnya sendiri berbanding para sahabat lain, akhirnya beliau menerima amanah tersebut.

Pada masa itu, kelayakan ʻAli sudah sememangnya lebih dari cukup untuk menduduki jawatan khalifah. Sumber-sumber dari kedua-dua tradisi Sunni dan Syiah menghuraikan bahawa beliau merupakan lelaki pertama yang memeluk Islam pada usia yang amat muda, iaitu sembilan tahun. Beliau juga merupakan sepupu Nabi Muhammad, anak kepada Abu Talib, bapa saudara Rasulullah yang amat berjasa melindungi baginda pada masa-masa paling sukar dalam hidupnya. ʻAli seterusnya menikahi Fatimah, anak perempuan Nabi Muhammad; dan dari perkahwinan tersebut lahirlah dua cucu Rasulullah yang tersohor, al-Hasan dan al-Husayn. Kesetiaan ʻAli kepada Rasulullah paling tertonjol melalui peristiwa hijrah, apabila beliau

sanggup menyamar di atas katil baginda di Mekah sementara baginda menyusup keluar dalam kegelapan malam menuju ke Madinah bersama-sama Abu Bakar. Sepertimana Abu Bakar yang diangkat menerusi sifat ketabahannya di dalam gua bersama Rasulullah, ʻAli pula disanjung dalam seluruh literatur atas keberaniannya dalam peristiwa yang satu ini. Malah, seorang ilmuwan Syiah pernah memuji perbuatan ʻAli tersebut sebagai "lebih agung daripada penyerahan diri Ismail kepada kemungkinan dibunuh oleh tangan Ibrahim sendiri."[9]

Namun, situasi pada tahun 656 adalah cukup berbeza berbanding tahun 632 sejurus selepas kewafatan Rasulullah. Selepas Nabi Muhammad wafat, ʻAli ketika itu masih merupakan seorang belia berusia awal 30-an, justeru beliau dianggap tidak cukup berpengalaman untuk mewarisi tampuk pemerintahan. Usia muda beliau itu, yang banyak dibandingkan dengan usia Abu Bakar yang sudah lanjut, turut ditanggapi sebagai penghalang kepada beliau menjadi calon bagi jawatan khalifah dahulu.[10] Kini, ʻAli sudah pun meningkat ke usia 50-an, maka beliau jelas-jelas merupakan calon yang paling sesuai menggantikan ʻUthman.

Semasa zaman pemerintahannya, ʻAli merombak semula polisi yang dilakukan oleh dua orang pemimpin sebelumnya dalam hal *dīwān*. Berbeza dengan ʻUmar dan ʻUthman, ʻAli mengarahkan supaya semua yang layak menerima peruntukan kewangan daripada kerajaan akan mendapat jumlah yang sama rata, tidak kiralah mereka itu memeluk Islam awal atau lewat, ataupun pernah terlibat dalam perang *Riddah* atau tidak. Hal ini sesungguhnya menunjukkan tafsiran ʻAli yang bersifat egalitarian ke atas prinsip keutamaan orang yang awal (*sabiqah*) serta pengamallaksanaannya dalam konteks semasa. Bahkan, tindakan ini juga merupakan taktik politik yang bijak. Polisi beliau yang memberi peruntukan tanpa memberi layanan istimewa kepada sesiapa pun menyebabkan rakyat dari pelbagai latar belakang ramai yang menyokong beliau, khususnya kelompok yang terpaksa mendapat bahagian yang kurang berbanding kaum Muhajirin sebelum ini, akibat daripada prinsip keutamaan untuk golongan awal tadi. Justeru, golongan Ansar asal Madinah, pemberontak-pemberontak *Riddah* yang sudah bertaubat semasa perang-perang pembukaan wilayah, dan golongan

9. Untuk perbahasan tentang perbandingan antara peristiwa "gua" dengan "penyamaran" tersebut, lihat Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, 183-196.
10. Ibid., 52-79.

yang lewat memeluk Islam tidak lagi merasa didiskriminasi dalam hal pembahagian peruntukan daripada hasil kerajaan. ʻAli dengan kebijaksanaan beliau menyedari hakikat bahawasanya masa untuk membahagikan peruntukan kewangan secara berbeza-beza telah berlalu. Beliau merobah amalan pemimpin sebelumnya supaya luka yang dideritai masyarakat akibat pergelutan serta perbalahan politik ketika itu boleh disembuhkan.[11]

Tetapi, keadaan kelam-kabut selepas peristiwa pembunuhan ʻUthman tampaknya menggambarkan bahawa luka yang mahu dirawat tadi tidak akan sembuh dalam masa terdekat. Ketika itu juga satu lagi kekalutan timbul, yang turut berkait dengan pembunuhan ʻUthman. Ia dimulai oleh kelompok yang mahu membalas dendam atas kewafatan pemimpin tersebut. Mereka yang mengetuai kumpulan ini ialah dua sahabat agung, Talhah dan al-Zubayr, dan disokong pula oleh ʻAishah, balu Rasulullah dan anak perempuan Abu Bakar. Walau bagaimanapun, mereka telah tersilap jangka sokongan yang bakal mereka dapat. Dalam perjalanan mereka untuk bertempur dengan tentera ʻAli, tiga individu tersebut menyedari bahawa mereka gagal mendapatkan sokongan ketenteraan dari Basrah dan Kufah. Pada masa yang sama, ʻAli pula menerima sokongan kuat daripada golongan Ansar di Madinah. Dua ketumbukan tersebut akhirnya bertempur di luar kawasan Basrah dalam pertempuran yang dinamakan Perang Jamal (Unta) pada 4 Disember 656. ʻAli dan penyokong-penyokongnya memperoleh kemenangan besar dalam pertempuran itu. Talhah dan Zubayr dibunuh, manakala ʻAishah pula dihantar pulang ke Madinah dengan cara yang selayaknya bagi balu Rasulullah yang mulia.

Perang Saudara Pertama

ʻAli kemudian kembali ke Basrah selepas Perang Jamal untuk menyelesaikan beberapa hal berkaitan rakyat. Beliau tidak kembali ke Madinah, tetapi memilih untuk memindahkan pusat pemerintahan dari kota tersebut ke Kufah di Iraq sebagai ibu kota baharu bagi wilayah Islam. Adalah kurang jelas daripada sumber-sumber sirah sama ada perpindahan ibu kota dari Madinah ke Kufah ini bersifat kekal atau sementara saja, tetapi hal yang jelas ialah beliau sememangnya mahukan kawalan yang lebih kukuh ke atas Iraq. Malah, beliau turut memberi perhatian kepada wilayah di Mesir yang masih tidak stabil juga ketika itu. Gabenor Mesir yang dilantik ʻAli waktu itu

11. Shaban, *Islamic History*, 72-78.

diterima baik oleh rakyat Mesir. Namun, berbeza pula keadaannya di Syria, apabila sepupu ʻUthman, Muʻawiyah masih menjadi gabenor dan terus-menerus mendesak supaya para pembunuh ʻUthman dihadapkan ke muka pengadilan. Muʻawiyah menolak untuk taat setia kepada ʻAli selagi ʻAli tidak benar-benar menjalankan siasatan terperinci ke atas pembunuhan sepupunya tersebut. ʻAli menolak untuk menuruti desakan Muʻawiyah. Kesannya, ketegangan ini dengan pantas terus mencetuskan peperangan.

ʻAli mengumpulkan beberapa puak di Iraq di belakangnya, dan mereka membentuk satu pakatan ketenteraan untuk bertemu dengan Muʻawiyah serta tentera beliau dari Syria di satu tempat bernama Siffin di Iraq pada 657. Pertempuran tidak terus tercetus, kerana terdapatnya cubaan untuk berunding bagi mencapai persetujuan bersama selama lebih kurang tiga bulan. Pertempuran akhirnya tercetus juga, tetapi belum sempat ia bermula, tentera-tentera Syria diriwayatkan memancang naskhah al-Quran di atas pedang mereka masing-masing lalu menuntut supaya diadakan rundingan lagi. ʻAli menerima tuntutan tersebut. ʻAmr ibn al-ʻAs dipilih mewakili orang-orang Syria, manakala Abu Musa al-Ashʻari pula dipilih mewakili orang-orang Iraq—walaupun ʻAli tidak menyetujuinya. Dalam kaitan ini, kita dapat melihat bagaimana golongan *qurrā'* tadi amat berpengaruh dalam memilih wakil yang dianggap akan menjuarai kepentingan mereka. Rundingan itu pun akhirnya bertemu jalan buntu. Seterusnya, berlakulah satu peristiwa yang menggamamkan, menghairankan, lagi membawa kesan amat besar, iaitu sebilangan besar individu dari golongan *qurrā'* itu keluar dari menganggotai tentera ʻAli. Golongan ini mendakwa bahawa mereka yang berunding itu tidak layak untuk membuat keputusan apa-apa, kerana hakikatnya kuasa membuat keputusan hanyalah hak Tuhan sahaja. Slogan mereka ialah "Penghakiman/keputusan hanya milik Tuhan semata-mata" (*Lā ḥukm illā li 'Llāh*; cf. Quran 12:67), yang mereka fahami maknanya sebagai 'satu isu yang besar seperti kepimpinan politik hanya boleh diputuskan melalui campur tangan langsung dari Tuhan' (adalah tidak jelas mereka mahu campur tangan yang bagaimana rupanya). Malah, mereka turut menganggap ʻAli telah terbatal haknya sebagai khalifah dengan cara bersetuju untuk hal kepimpinan tersebut diputuskan melalui rundingan manusia. Golongan pembaca Quran inilah, yang sejak peristiwa tersebut dikenali sebagai *Khawārij* (lit. "orang-orang yang keluar," "yang memisahkan diri;" jamak bagi *Khārijī*).

ʻAli menyedari betapa besarnya potensi untuk mereka membahayakan umat Islam, lalu terus mengejar kumpulan Khawarij tersebut santak ke satu tempat bernama Nahrawan. Di situ, ʻAli memujuk sebahagian daripada mereka untuk meninggalkan kumpulan Khawarij dan pulang ke Kufah. Untuk mereka yang menolak untuk kembali, ʻAli bersama tenteranya memerangi mereka dalam Pertempuran Nahrawan pada 658, yang mengakibatkan kekalahan besar ke atas puak Khawarij. Jumlah mereka terus berkurangan dan mereka yang terselamat melarikan diri ke kawasan luar bandar. Di kubu-kubu sementara mereka di beberapa kawasan luar bandar, puak Khawarij terus-menerus mencetuskan huru-hara serta perbalahan akibat kepercayaan fanatik mereka, bahawa kononnya hanya merekalah yang benar-benar beriman. Mereka berpegang bahawa orang Islam selain mereka, yang dianggap telah terpesong daripada Islam menurut pemahaman mereka, perlu diperangi hingga ke titisan darah terakhir. Selepas zaman ʻAli pun, mereka terus menjadi duri dalam daging kepada masyarakat selama kira-kira dua generasi sebelum golongan ini betul-betul terhapus.

Selepas peristiwa Nahrawan, ʻAli kembali ke ibu kota beliau di Kufah dan menunggu keputusan rundingan yang pada masa itu sudah meleret-leret. Akhirnya, tiada keputusan muktamad yang dicapai melalui proses ini yang telah berlangsung selama kira-kira setahun. Pada masa ini juga, reputasi ʻAli sebagai khalifah serta autoriti politik beliau telah tercalar akibat peristiwa Perang Siffin. Apatah lagi, apabila keputusan beliau untuk melakukan proses rundingan telah turut dianggap oleh banyak pihak sebagai pelepasan tanggungjawab khalifah. Maka, situasi huru-hara itu kian membarah. Dengan penyokongnya yang secara relatifnya kurang, ʻAli sedikit demi sedikit kehilangan sokongan daripada puak-puak di Iraq. Bahkan, percubaan beliau untuk membentuk satu pakatan baharu yang terdiri daripada tentera yang setia kepadanya pun tidak membuahkan hasil. Sehinggalah pada 661, ʻAli dibunuh oleh ʻAbdul Rahman ibn Muljam, seorang Khawarij yang memiliki masalah peribadi dengan khalifah itu. Menurut sumber berbeza, ada yang mengatakan bahawa ʻAli ketika itu berusia 58 tahun, dan ada juga yang mengatakan 63 tahun. Beliau dikebumikan di Kufah.

Selepas kewafatan ʻAli, Muʻawiyah, gabenor Syria, terus menapak untuk mengawal keadaan huru-hara ketika itu. Beliau seterusnya mengisytiharkan diri sendiri sebagai khalifah baru. Hanya beberapa kerat sahaja pihak yang menentang pengisytiharan beliau tersebut. Antaranya al-Hasan iaitu anak sulung 'Ali, apabila beliau cuba membangkang tetapi cepat-cepat disenyapkan oleh Muʻawiyah yang, menurut beberapa sumber, menawarkan

pampasan lumayan serta memberikan beliau penempatan di Madinah. Pun begitu, sumber-sumber pro-ʻAli pula menyebut bahawa sebenarnya al-Hasan tetap dengan pendirian beliau sehingga akhirnya beliau diracun oleh khalifah kerajaan Umayyah tersebut. Apa pun riwayat yang ada, kini Muʻawiyah telah pun menjadi pemerintah yang tidak ada bangkangan ke atasnya lagi. Berakhirlah zaman *al-Khulafā' al-Rāshidūn* dengan penuh tragis.

Legasi Zaman Al-Khulafā' Al-Rāshidūn

Tiga puluh tahun zaman "Para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk" (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*) selamanya terpahat dalam memori kolektif umat sebagai zaman keemasan yang membentuk paradigma sejarah Islam. Saranan, polisi, serta amalan empat orang khalifah itu, sepertimana yang dirakam atau dicatat oleh generasi selepasnya, menjadi rujukan normatif Muslim—sebab itulah kita turut mengikuti amalan normatif para sahabat Nabi Muhammad (*sunnah aṣḥāb Muḥammad*), yang melengkapi amalan normatif daripada baginda sendiri (*sunnah al-Nabī*). Para khalifah yang mendapat petunjuk itu merupakan komponen penting dan paling signifikan daripada kelompok *al-Salaf al-Ṣāliḥ*, iaitu golongan awal yang soleh, selepas Rasulullah. Konsep *al-Salaf al-Ṣāliḥ* ini merupakan satu konsep penting yang menjentik emosi umat, sehingga banyak pihak mengembangkan skopnya dengan melihat golongan ini turut mencakupi dua generasi Muslim selepas itu, iaitu para Pengikut (*Tābiʻūn*) dan Pengikut kepada Para Pengikut (*Tābiʻ al-Tābiʻīn*) juga.

Sebenarnya adalah kurang jelas bagaimana istilah *al-Khulafā' al-Rāshidūn* itu sendiri mula mendapat tempat. Berkemungkinan besar, konsep tersebut mula muncul pada suatu ketika semasa zaman Umayyah apabila nostalgia terhadap zaman Rasulullah dan para sahabat semakin ketara—khususnya apabila terdapatnya pemerintah yang mundur ke belakang dengan mengangkat nilai-nilai zaman pra-Islam. Satu hadith yang masyhur, di mana Rasulullah bersabda, "Kekhalifahan selepasku akan kekal tiga puluh tahun," mula disebar secara meluas ketika itu. Dalam kaitan ini, Abu Hanifah (w. 767) dan Ahmad ibn Hanbal (w. 855) merupakan antara ilmuwan terawal yang mengiktiraf susunan kronologi empat orang khalifah *Rāshidūn* tadi sebagai sesuatu yang memiliki beberapa makna teologi yang signifikan, yakni dalam susunannya itu sendiri. Menurut Ibn Hanbal, susunan kronologi tersebut merupakan cerminan kepada kemuliaan keempat-empat khalifah tersebut apabila saling dibandingkan di antara

mereka semua.[12] Dengan kata lain, susunan kronologi sejarawi empat khalifah yang benar-benar terjadi itu dianggap sebagai mencerminkan sebuah susunan bersifat hierarki secara *a priori* terhadap kebaikan silam serta keunggulan moral mereka. Malah, adalah menarik juga untuk kita lihat bahawa Ibn Hanbal juga menggunapakai istilah tambahan *al-Rāshidūn al-Mahdiyyūn* (sebenarnya kedua-dua kata sifat itu sinonim sahaja, bermaksud "Yang Mendapat Petunjuk") untuk merujuk kepada empat orang khalifah pertama itu.[13]

Pun begitu, terdapat riwayat yang menunjukkan bahawa ʿAli tidak dimasukkan dalam senarai Khalifah Yang Mendapat Petunjuk oleh golongan proto-Sunni pada penghujung abad ketujuh, dan ketika itu juga sedang terbentuknya ijmak tentang keabsahan kepimpinan tiga khalifah sebelumnya mengikut turutan mereka. Periwayat hadith teragung dari tradisi Sunni, al-Bukhari (w. 870) pernah meriwayatkan satu ungkapan daripada ʿAbdullah ibn ʿUmar, anak kepada khalifah kedua ʿUmar, yang menyatakan bahawa, "Kami lazim memberi keutamaan kepada beberapa orang [tertentu] ketika bersama Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda. Kami akan mengutamakan Abu Bakar, kemudian ʿUmar ibn al-Khattab, dan seterusnya ʿUthman ibn ʿAffan, moga-moga Tuhan meredai mereka."[14] Seorang lagi periwayat hadith yang masyhur, Abu Daud al-Sijistani (w. 888) turut meriwayatkan ungkapan di atas, tetapi dengan penambahan berikut: "Kemudian ialah semua sahabat Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda. Kami tidak akan membanding-bandingkan mereka semua [atas dasar keunggulan mereka]."[15]

Sentimen seperti yang terpapar menerusi riwayat sedemikian menunjukkan pendirian pro-ʿUthman yang totok pada zaman awal yang dipegang oleh "golongan penyokong ʿUthman" (*shīʿah ʿUthmān*, juga dikenali sebagai *Uthmāniyyah*) semasa abad ketujuh. Mereka tampaknya menolak mentah-mentah klaim ʿAli terhadap jawatan khalifah. Golongan

12. Lihat artikel bertajuk "Imama," *EI2*, 3:1164.

13. Lihat Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early ʿAbbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden, 1997), 171 ff.

14. Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, 6:79. Ini merupakan hadith yang selalu dipetik dalam karya-karya Sunni yang lebih mutakhir. Lihat juga, misalnya, Ahmad al-Khallal, *al-Sunnah* (Riyadh, 1994), bhg. 2, 371, #507.

15. Abu Da'ud, *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dā'ūd* ("Hadith-hadith Sahih di sisi Abu Da'ud"), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (Beirut, 1989), 3:876, #3870; #3871.

partisan ʻUthman ini diriwayatkan mula muncul selepas pembunuhan khalifah ketiga itu pada 656, dan mereka paling aktif khususnya di Mesir.[16] Mereka percaya bahawa ʻUthman sama sekali lebih berketerampilan daripada ʻAli dari sudut kelayakan beliau untuk menjadi khalifah, bahkan ʻAli itu tidak layak pun menjadi khalifah keempat. Dalam kaitan ini, beberapa orang daripada golongan Muktazilah (selalunya diterjemah sebagai "rasionalis" dalam bahasa Inggeris) turut digolongkan dalam kelompok ʻUthmaniyyah ini.[17]

Sumber yang kedapatan pada kita menunjukkan bahawa pendirian golongan ʻUthmani garis keras ini mula melembut mengikut peredaran masa, dan akhirnya mereka menerima ʻAli sebagai salah seorang Khalifah Yang Mendapat Petunjuk. Menjelang hujung abad kelapan, golongan ʻUthmaniyyah ini lebih cenderung untuk menekankan keunggulan ʻUthman yang lebih tinggi berbanding ʻAli, manakala golongan pro-ʻAli pula percaya bahawa ʻAli lebih agung berbanding ʻUthman.[18] Golongan ʻUthmaniyyah yang lebih mutakhir inilah yang lazimnya dianggap sebagai prototaip bagi golongan Sunni, yang akan terbentuk sepenuhnya pada kira-kira antara pertengahan dengan penghujung abad kesembilan. Namun, selagimana pandangan Sunni "ortodoks" tentang isu kekhalifahan belum dimuktamadkan, isu posisi keutamaan antara ʻUthman dengan ʻAli dalam hierarki tersebut terus-menerus menjadi perbalahan. Malah, terdapat riwayat yang menyatakan bahawa pada abad kesembilan, beberapa kekeliruan masih wujud dalam hal menyusun turutan khalifah antara ʻUthman dengan ʻAli, dan segala implikasi moral yang wujud apabila kita mengutamakan seorang sosok ke atas sosok yang lain tersebut juga masih belum lumat dibahaskan.[19]

Isu-isu berkait autoriti politik dan keagamaan yang absah mula menjadi punca perpecahan umat dalam tempoh tersebut. Di tengah-tengah ketegangan ini, muncullah golongan yang dikenali sebagai Murji'ah yang bimbang dengan perpecahan umat yang kian membarah. Golongan Murji'ah terawal (lit. "mereka yang menangguhkan atau melewatkan") pada abad

16. Muhammad ibn Yusuf al-Kindi, *Wulāt Miṣr* ("Para Gabenor Mesir") (Beirut, 1959), 39, 42; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), 77; Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge, 1997), 153 ff.

17. Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nasi' al-Akbar* (Beirut dan Wiesbaden, 1971), 60-61.

18. Watt, *Formative Period*, 77; also 333-334.

19. Cf. al-Khallal, *Sunnah*, pt. 2, 378-383.

kelapan digelar sebegitu kerana mereka mahu "menangguhkan" keputusan berkait persoalan status keimanan 'Uthman dan 'Ali. Idea-idea utama kumpulan Murji'ah ini memaparkan satu usaha untuk memperbaiki perpaduan umat Islam dan mereka meletakkan pengiktirafan mutlak sepenuhnya kepada Abu Bakar serta 'Umar.[20] Pada masa itu, kelihatannya umat Islam terbanyak mula dipengaruhi oleh pandangan Murji'ah tersebut, yang pada akhirnya bertujuan untuk mengurangkan perbalahan dalam kalangan umat yang telah lama tercetus, terutamanya selepas pembunuhan 'Uthman. Berbeza dengan puak Khawarij, golongan Murji'ah juga percaya bahawa seorang individu Muslim yang mengisytiharkan keimanannya kepada Tauhid serta kerasulan Nabi Muhammad (yakni, mengucap dua kalimah syahadah) tetap kekal sebagai Muslim walaupun melakukan dosa besar. Kepercayaan ini memberi harapan kepada manusia berkenaan kebarangkalian untuk memperbaiki moral diri sendiri di dunia ini dan mendapatkan pula keampunan di akhirat. Menurut mereka, seorang pendosa Muslim harus dihukum atas kesalahan atau jenayah khusus yang ia lakukan, tetapi tidak sekali-kali boleh dilabel kafir oleh Muslim yang lain. Pegangan ini dalam bahasa Arabnya dikenali sebagai *irjā'* ("penangguhan hukuman"), dan ia bertentangan langsung dengan *takfīr* ("menuduh seseorang itu kafir") sepertimana yang dilakukan puak Khawarij.

Terdapat dalil khusus dari ayat al-Quran (9:106) yang digunapakai untuk menyokong pegangan ini (dan dari ayat ini juga golongan Murji'ah memperoleh nama mereka): "Dan ada pula orang yang ditangguhkan (*murjawna*) sampai ada keputusan Allah—sama ada Dia mahu mengazab mereka atau menerima taubat daripada mereka." Ayat ini ditafsir oleh golongan Murji'ah (dan mereka yang cenderung bersetuju dengan golongan ini) sebagai merujuk kepada hak prerogatif Tuhan yang eksklusif dalam menghakimi iman di dada serta keikhlasan moral dalam perlakuan seseorang; dan dari sinilah, penghakiman atau campur tangan manusia dalam perkara tersebut harus dikurangkan. Sikap liberal inilah yang menjadi kunci kepada pembentukan pegangan majoriti Sunni yang muktamad, yang inklusif sifatnya. Nama penuhnya—*ahl al-sunnah wa 'l-jamā'ah* ("golongan yang mengikuti sunnah Nabi" [yakni yang mengikuti amalan Nabi

20. Untuk perbahasan ke atas pandangan-pandangan ini, lihat Saleh Said Agha, "A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application," *Journal of Islamic Studies* 8 (1997):36. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang golongan Murji'ah, lihat artikel "Murdji'a," *EI2*, 7:605-607.

Muhammad] "dan kesatuan umat")—menonjolkan sikap penerimaan mereka yang meluas sebagai asas kepada pegangan mereka. Ia merupakan usaha untuk mengurangkan perbalahan sebanyak mungkin dengan matlamat untuk menjaga kesatuan umat Islam seluruhnya.

Menjelang pertengahan abad kesembilan, pegangan golongan ʻUthmani mula berubah menjadi semakin lembut lagi toleran, justeru mereka mula memasukkan ʻAli sebagai salah seorang daripada *al-Khulafā' al-Rāshidūn.* Pada masa yang sama, golongan pro-ʻAli yang kurang totoknya juga muncul, dengan sedia menerima ʻAli di posisi ketiga dalam empat orang khalifah tersebut. Mereka inilah yang kemudiannya menempati diri mereka dalam kelompok "bakal-bakal Sunni" yang meluas, yang terdiri daripada pelbagai ragam pemikiran itu. Pada detik ini dalam perjalanan sejarah umat, keanggotaan dalam *ahl al-sunnah* mula dilebarluaskan untuk memasukkan semua pihak yang menerima kekhalifahan empat orang *al-Khulafā' al-Rāshidūn* itu, dengan Abu Bakar dan ʻUmar berada di tangga pertama dan kedua dari sudut keunggulan peribadi mereka. Pun begitu, beberapa kompromi masih dibolehkan (malah memang telah dijangka pun bahawa mereka perlu berkompromi) dalam persoalan kedudukan ʻUthman dan ʻAli, secara relatif antara mereka berdua. Dalam kaitan ini, ilmuwan abad kesebelas, ʻAbd al-Qahir al-Baghdadi (w. 1037) mengimplikasikan hal tersebut tatkala beliau menghuraikan bahawasanya golongan Sunni itu adalah mereka yang mengangkat Abu Bakar, ʻUmar dan pemimpin-pemimpin selepasnya, meskipun terdapat perbezaan pandangan dalam hal keunggulan peribadi antara ʻAli dengan ʻUthman.[21]

Satu hierarki berkenaan merit yang jelas lagi terperinci bagi para Sahabat Rasulullah mula muncul pada pengakhiran abad kesepuluh hingga awal abad kesebelas. Hal ini jelas menerusi catatan di bawah, juga oleh al-Baghdadi:

> Telah menjadi ijmak dalam kalangan *ahl al-sunnah* bahawa manusia paling unggul selepas Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda, ialah Abu Bakar, kemudian ʻUmar, diikuti ʻUthman, dan seterusnya ʻAli. Selepas itu pula ialah sahabat yang sepuluh

21. Al-Baghdadi, *al-Farq bayna 'l-Firāq* ("Perbezaan antara Kelompok-kelompok"), ed. Muhammad ʻUthman al-Khusht (Kaherah, tiada tarikh), 302.

> [yakni, sepuluh sahabat yang dijanjikan syurga oleh Rasulullah],[22] kemudian para ahli Badar, diikuti ahli Uhud, diikuti mereka yang berbaiah (*ahl al-bay'ah*),[23] dan akhirnya para sahabat Rasulullah seluruhnya jualah.[24]

Setelah konsensus berkenaan keabsahan semua empat khalifah pertama tadi dicapai pada abad kesembilan, memori umat berkenaan perbalahan awal berkait isu khalifah *al-Rāshidūn* ketiga dan keempat itu kian lama kian malap sehingga ia langsung lenyap begitu sahaja. Perkembangan sebegini terpapar menerusi beberapa riwayat yang tercatat dalam karya-karya hadith Sunni yang lebih mutakhir, yang menyatakan bahawa susunan kronologi sejarawi empat orang *al-Khulafā' al-Rāshidūn* tersebut telah ditentukan sebegitu oleh Tuhan. Justeru, satu riwayat yang dicatatkan dalam sumber bertarikh abad ke-13 menyatakan bahawa, pada malam Israk dan Mikraj, Rasulullah dapat melihat terpahatnya tulisan di *'Arash* yang berbunyi: "Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad ialah pesuruh Allah; Abu Bakar al-Siddiq, 'Umar al-Faruq, 'Uthman al-Shahid, dan '*Ali Karama 'Llahu Wajhahu*."[25] Riwayat sebegini merupakan satu manifestasi daripada konsensus dalam kalangan Muslim Sunni dari zaman selepas abad kesembilan, bahawasanya tiadalah pemimpin yang unggul secara moral untuk umat Islam selain daripada empat orang *al-Khulafā' al-Rāshidūn* itu. Dan, zaman pemerintahan mereka yang gilang-gemilang itu tidak mungkin berlaku, jika bukan kerana ia telah ditakdirkan jua ditentukan oleh Tuhan.

---

22. Menurut satu riwayat yang tidak ditemui dalam mana-mana enam kitab hadith Sunni paling autoritatif, terdapat sepuluh orang sahabat—termasuklah empat khalifah pertama itu—yang dijanjikan syurga oleh Rasulullah. Untuk perbahasan berkenaan implikasi politik yang berpotensi terbit daripada riwayat sedemikian, lihat Maya Yazigi, "*Hadith al-'ashara* or the Political Uses of a Tradition," *Studia Islamica* 86 (1997):159-167.

23. Perkara ini, dengan melihat semua kemungkinan yang ada, merujuk kepada Perjanjian Hudaibiyah yang termeterai pada 628.

24. Al-Baghdadi, *Farq*, 303-.34; turut dicatat oleh al-Suyuti, *Ta'rīkh al-Khulafā'* ("Sejarah Para Khalifah") (Beirut, 1969), 41. Pun begitu, al-Baghdadi mengecualikan seorang lelaki bergelar Quzman daripada senarai ahli Uhud, kerana lelaki tersebut telah membunuh diri.

25. Al-Baghdadi, *Farq*, 1:62.

BAB 5

Zaman Para Sahabat

Setakat ini, kita telah menekuni kehidupan empat orang daripada *al-Khulafā' al-Rāshidūn* sebagai para sahabat Rasulullah yang teragung. Tradisi Islam juga menghuraikan sumbangan besar mereka dalam membentuk umat Islam zaman awal serta meletakkan asas bagi pemikiran keagamaan, perundangan, dan kepolitikan. Namun, sahabat-sahabat lain juga ramai yang turut memberi kesan besar kepada perkembangan umat Islam dengan cara tersendiri dan menakjubkan. Para sahabat tersebut secara kolektif telah diabadikan eulogi mereka oleh penulis biografi zaman awal, Ibn Sa'd (w. 845) dengan ungkapan berikut:

> Kesemua sahabat Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda, merupakan suri teladan untuk diikuti. Amalan mereka terus diingati, dan apabila diminta pandangan daripada mereka, mereka memberikannya. Mereka yang paling utama dari kalangan para sahabat Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda, pula ialah mereka yang mendengar lalu meriwayatkan hadith-hadith daripada baginda.[1]

Sepertimana yang dirujuk dalam ungkapan di atas, satu peranan para

1. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 2:376. Untuk peranan Ibn Sa'd serta beberapa tokoh sezaman dengan beliau dalam membentuk aliran Sunni dalam Islam, lihat satu kajian komprehensif yang baharu oleh Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Leiden, 2004).

sahabat yang paling signifikan adalah untuk memelihara memori tentang Rasulullah, termasuklah perbuatan khususnya segala ucapan baginda—yakni, peranan mereka dalam pembentukan *sunnah*. Sunnah merupakan sumber kedua perundangan Islam selepas al-Quran, yang mana komponen utamanya adalah rekod-rekod ucapan Rasulullah yang dikenali sebagai *ḥadīth* (atau biasanya dieja *hadith*, literalnya bermaksud "kenyataan" atau "percakapan"). Terdapatnya seorang sahabat sebagai perawi mana-mana hadith yang disandarkan kepada Rasulullah adalah sesuatu yang penting, sekurang-kurangnya ia dapat membantu dalam menentukan kemungkinan bahawa kandungan hadith tersebut sahih.

Biasanya, hadith terdiri daripada dua bahagian:

1. *isnād*, yang merujuk kepada jalur periwayatan, yang mengandungi nama-nama periwayat hadith tersebut; dan
2. *matn*, yang merujuk kepada teks hadith itu sendiri.

Jika *isnād* sesuatu hadith tidak mempunyai nama sahabat yang mungkin mendengar langsung daripada Rasulullah dan meriwayatkan hadith itu, hadith sedemikian digelar *mursal* atau "terhenti," dan nilainya sebagai dalil naqli yang boleh digunapakai dalam perundangan akan berkurang secara mendadak. Hadith yang terbaik adalah yang digelar *ṣaḥīḥ*, yang bermaksud "sahih." Hadith sebegitu memiliki jalur periwayatan yang tidak terputus, dan setiap perawi dalam jalur tersebut dipercayai memiliki ketinggian akhlak yang unggul serta daya ingatan yang sihat. Tambahan lagi, para perawi itu juga mestilah merupakan individu yang dikenali, yang boleh diperiksa daripada butir-butir biografi masing-masing bahawa mereka sememangnya hidup semasa waktu yang dikatakan mereka meriwayatkan sesuatu hadith. Malah, mereka juga dapat dibuktikan pernah menemui perawi seterusnya dalam jalur periwayatan hadith tersebut.

Hadith yang kedua terbaik ialah hadith *ḥasan* atau "baik." Dalam perkara kesahihan hadith dalam kategori ini, ia berada di bawah tahap "sahih" akibat terdapatnya kecacatan kecil dalam akhlak atau reputasi seorang atau beberapa oleh periwayat dalam *isnād* hadith tersebut. Hadith-hadith lain yang tidak menepati kriteria-kriteria yang ketat ini semuanya digelar hadith *ḍa'īf* atau "lemah." Antara kecacatan yang terdapat pada sesuatu hadith lemah ialah jalur periwayatan yang memiliki satu atau lebih perawi yang dikenali ramai sebagai tidak jujur, atau diketahui mempunyai ingatan yang lemah, atau butir-butir biografi dirinya tidak mencukupi. Jalur periwayatan

yang terputus atau tidak lengkap juga akan merudumkan kesahihan sesuatu hadith berserta nilainya untuk digunapakai sebagai dalil naqli. Terdapat juga hadith yang dianggap sebagai palsu atau rekaan (*mawḍūʿāt*) atas dasar kecacatan *isnād* atau kandungan yang janggal, yang boleh jadi mencerminkan herotan politik/doktrin pada ketika hadith tersebut direka.

Dalam kasus periwayatan hadith sebagai sebahagian daripada proses perkembangan ilmu-ilmu Islam selepas pengumpulan al-Quran serta peri pentingnya peranan para sahabat dalam aktiviti tersebut, boleh dikatakan minat umat Islam untuk merekod butir-butir kehidupan para sahabat telah muncul sejak awal lagi. Karya biografi secara bertulis yang tertua, yang diketahui oleh kita ialah karya Ibn Saʿd, *Kitāb Ṭabaqāt al-Kubrā* ("Kitab Besar Perihal Generasi-generasi"), yang telah saya sebutkan sebelum ini. Kitab ini merupakan lubuk harta karun yang penting jika kita mahu mengorek maklumat tentang periode awal pembentukan ilmu Islam. Dalam kaitan ini juga, karya-karya biografi yang dikarang secara khusus untuk mempertimbangkan kebolehpercayaan seseorang perawi hadith digelar sebagai karya *rijāl* (lit. "lelaki"). Istilah ini seolah-olah satu kesilapan pula, kerana dalam karya-karya *rijāl*, maklumat berkenaan perawi wanita juga turut dimuatkan, lazimnya diasingkan menjadi satu bahagian khusus.

Untuk menghuraikan dengan lebih terperinci sumbangan para sahabat (selain daripada para Khalifah Yang Mendapat Petunjuk) terhadap sejarah keagamaan dan intelektual Islam, dan seterusnya menjelaskan bagaimana peranan mereka sebagai tauladan moral bagi generasi Muslim selepasnya, kita kini akan berfokus secara ringkas kepada riwayat hidup beberapa individu agung ini. Sebahagian daripada mereka lebih cemerlang dari sudut kesarjanaan, manakala yang lain pula harus dipuji atas dasar kewarakan serta akhlak peribadi mereka yang unggul dan/atau status "ikonik" mereka sebagai individu yang mengamallaksanakan perubahan pemikiran yang dicetus oleh Islam. Disebabkan pertimbangan saya terhadap panjang buku ini, kita tidak akan membahaskan semua individu yang cemerlang itu, tetapi sebahagiannya sahaja. Mereka inilah yang, lewat usaha-usaha mereka, telah berhasil merobah perjalanan sejarah dunia.

Ibn ʿAbbas (W. Kk. 688): Guru Umat Islam

ʿAbdullah ibn al-ʿAbbas (atau, biasanya dikenal sebagai Ibn ʿAbbas sahaja) boleh dikatakan merupakan sahabat paling penting selepas empat khalifah pertama. Beliau merupakan sepupu Rasulullah yang dilahirkan sebagai

seorang Muslim tiga tahun sebelum hijrah ke Madinah. Ibu beliau telah memeluk Islam dahulu, tetapi suaminya berserta ayah mertuanya, al-ʻAbbas (nama asal bagi dinasti ʻAbbasiyah), tidak memeluk Islam sehinggalah beberapa tahun selepas itu.[2]

Sejak usia yang masih muda, Ibn ʻAbbas digambarkan sebagai seorang yang memiliki minat luar biasa terhadap ilmu. Minat ini disokong oleh daya ingatan beliau yang amat kuat dan rasa cinta beliau yang mendalam terhadap majlis-majlis ilmu. Beliau masyhur khusus dalam bidang tafsir al-Quran, yang menurutnya dipelajari langsung daripada Rasulullah sendiri. Satu riwayat daripada ʻIkrimah menyatakan bahawa Ibn ʻAbbas adalah lebih terpelajar berbanding ʻAli dalam hal tafsir Quran, manakala ʻAli pula lebih mendalam ilmunya berbanding Ibn ʻAbbas dalam perkara ayat-ayat Quran yang merujuk kepada orang atau peristiwa yang tidak jelas (*mubhamāt*).[3]

Cinta Ibn ʻAbbas terhadap Rasulullah adalah mendalam sekali. Beliau memiliki hubungan rapat dengan baginda sejak kelahirannya lagi. Beberapa sumber sirah menggambarkan hubungan mereka seolah-olah sesuatu yang organik sifatnya, yang terpapar menerusi satu peristiwa ketika ibu Ibn ʻAbbas membawa beliau (yang ketika itu baru lahir) kepada Nabi Muhammad. Baginda seterusnya mencalit sedikit air liur ke atas lidah bayi tersebut. Di samping itu, anekdot lain pula menunjukkan betapa setianya Ibn ʻAbbas menuruti tiap perbuatan Rasulullah dalam hal ibadat, dan beliau sendiri pernah menyatakan rasa cinta jua rendah hatinya di hadapan baginda. Pada suatu ketika, Ibn ʻAbbas sedang berwuduk bersama Rasulullah, dan beliau mengikuti setiap satu perbuatan baginda ketika berwuduk. Kemudian, beliau berdiri di belakang Rasulullah untuk solat tetapi baginda mengisyaratkan supaya kanak-kanak itu berdiri di sebelahnya. Ibn ʻAbbas tidak menuruti suruhan tersebut. Setelah selesai solat, Nabi Muhammad bertanya mengapa beliau tidak berdiri di sebelah baginda. Jawab Ibn ʻAbbas, sosok Rasulullah itu terlalu agung di matanya sehingga ia tidak layak berdiri di sebelah baginda. Mendengarkan jawapan itu, Rasulullah seraya berdoa, "Wahai Tuhanku, kurniakanlah kepadanya hikmah kebijaksanaan!"[4]

---

2. Lihat juga artikel "ʻAbd Allah b. al-ʻAbbas," *EI2*, 1:40-41.

3. Al-Fasawi, *Kitāb al-Maʻrifah wa-'l-Ta'rīkh* ("Kitab Perihal Ilmu Makrifat dan Sejarah"), ed. Akram Diya' al-ʻAsmari (Baghdad, 1976), 1:495.

4. Abu Nuʻaym, *Ḥilyat al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'* ("Hiasan Sekalian Wali-wali [Tuhan] dan Generasi Nan Suci"), ed. Mustafa ʻAbd al-Qadir ʻAta (Beirut, 1997), 1:389.

Ibn ʿAbbas cuma berusia tiga belas tahun tahun ketika Rasulullah wafat, dan beliau sendiri menjadi seorang sarjana semasa pemerintahan ʿUthman—ketika itulah beliau mula menjadi tersohor. Beliau juga diriwayatkan (mungkin secara hiperbola) menghafal 1,660 hadith, yang sebahagiannya dimasukkan dalam kompilasi hadith sahih oleh al-Bukhari dan Muslim. Pada tahun 656, beliau telah dilantik oleh ʿUthman untuk mengetuai rombongan berhijrah. Selepas kewafatan ʿUthman, Ibn ʿAbbas menawarkan khidmat beliau kepada ʿAli, yang telah kemudiannya melantik beliau menjadi gabenor Basrah. Semasa menjadi gabenor, terdapat satu tuduhan bahawa Ibn ʿAbbas melarikan diri bersama sejumlah wang daripada perbendaharaan wilayah Basrah. Tuduhan ini kekal mencalarkan reputasi beliau walaupun sebilangan sejarawan mutakhir meletakkan kesalahan ini ke atas saudaranya ʿUbaydullah, dan menghuraikan kes ini sebagai salah satu kes kesilapan identiti.

Selain itu, terdapat satu hal yang lebih sukar untuk dihuraikan oleh para sejarawan kerajaan ʿAbbasiyah, iaitu perbuatan "khianat" Ibn ʿAbbas dengan menyokong kerajaan Umayyah selepas pembunuhan ʿAli dan setelah al-Hasan, anak sulung ʿAli, melepaskan semua tuntutan beliau ke atas jawatan khalifah. Meskipun beberapa sejarawan menjelaskan bahawa Ibn ʿAbbas tetap memprotes pengasasan dinasti oleh Muʿawiyah yang menamakan anaknya Yazid sebagai penggantinya bersama-sama sahabat lain, tetapi akhirnya beliau tampaknya berdamai dengan pemerintahan dinasti Umayyah.[5]

Walau apa pun kecenderungan politik beliau, sumber-sumber sejarah secara universal memuji kedalaman ilmu Ibn ʿAbbas dengan menggelar beliau *Ḥibr al-Ummah* ("Cendekiawan Umat"), *al-Baḥr* ("Lautan [Ilmu]"), dan *Tarjumān al-Qur'ān* ("Pentafsir al-Quran"). Sepertimana dua sahabat agung yang lain, iaitu Ibn Masʿud dan Ubayy ibn Kaʿb, beliau juga turut memiliki naskhah al-Quran sendiri (*muṣḥaf*). Naskhah beliau diriwayatkan berbeza dari sudut susunan surah dengan versi rasmi ʿUthmani.[6]

Dalam hal periwayatan hadith pula, terdapat banyak riwayat yang pernah disebarluaskan, yang telah menggunakan nama Ibn ʿAbbas secara

5. Lihat *EI2*, 1:40-41.

6. Ibn Abi Da'ud, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 21-23; *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston et al. (Cambridge, 1993), 1:236 ff.

palsu. Kita semua tahu sebabnya jelas. Sebagai salah seorang sahabat paling utama dan merupakan ilmuwan yang amat terpelajar, satu hadith yang menggunakan nama Ibn ʻAbbas secara dusta sekalipun akan berkemungkinan diterima ramai, tanpa mereka melihat kepada teks hadith tersebut dahulu. Sebab itulah, seorang faqih abad kelapan, al-Shafiʻi (w. 820) merumuskan bahawa rekaan hadith palsu atas nama Ibn ʻAbbas telah berleluasa dengan amat dahsyat, sehingga hanya kira-kira seratus sahaja riwayat yang disandarkan kepada beliau boleh dipercayai.[7]

Ibn ʻAbbas wafat secara diam-diam di Ta'if, di Semenanjung Tanah Arab pada kira-kira tahun 688 (ada juga yang menyebut tarikh lain). Salah satu sumber yang lebih mutakhir menyebut betapa tingginya kedudukan Ibn ʻAbbas dalam kalangan para sahabat seperti berikut: beliau ialah

> Guru yang menerima ilham dan pendidik nan berhikmah, pusatnya segala kemuliaan, purnama bagi para cendekiawan, sungai yang mengalir dan mata air [ilmu] yang melimpah-ruah, penghurai Wahyu dan pentafsirnya yang terang-benderang, tajam nalurinya, sederhana pemakaiannya, tinggi hormat kepada sahabat-sahabatnya, serta seorang yang melayan taulannya dengan amat murah hati.[8]

Ibn Masʻud: Pentafsir Kalam Tuhan

Nama penuh beliau ialah ʻAbdullah ibn Ghafil ibn Habib ibn Hudhayl, daripada keturunan Arab Badwi yang hidup sederhana. Dari sebelah bapanya, beliau ialah seorang *mawlā*, iaitu klien atau pekerja kepada puak Banī Zuhrah, salah satu cabang dari kaum Quraysh. Ibn Masʻud memeluk Islam awal sekali, malah merupakan salah seorang daripada enam atau tujuh orang pertama yang memeluk Islam. Kes beliau ini menunjukkan betapa kuatnya tarikan agama baharu ini kepada golongan yang lahir dari kelas bawahan dengan status sosial yang rendah. Disebabkan status daripada kelahiran mereka itu, mereka terpaksa menjadi melukut di tepi gantang dalam satu masyarakat kepuakan yang dibina atas dasar pertalian darah. Jadi, mereka mahu mencari sesuatu yang dapat memartabat nilai peribadi serta pengiktirafan sosial ke atas mereka—yang mereka temui dalam nilai

7. Rashid Ahmad, "Qur'anic exegesis" dalam *Islamic Quarterly* 12 (1960):80.
8. Abu Nuʻaym, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 1:388.

egalitarianisme yang dijanjikan Islam. Setelah memeluk Islam, Ibn Mas'ud terus menjadi sangat akrab dengan Nabi Muhammad, malah turut menjadi salah seorang pembantu baginda serta melakukan kerja-kerja rumah untuk baginda.[9]

Menurut kriteria yang lazim digunakan untuk menentukan keutamaan dan keunggulan moral para sahabat, Ibn Mas'ud sememangnya menduduki tangga yang tinggi. Selain merupakan antara yang terawal memeluk Islam, beliau menyertai hijrah ke Habsyah dan seterusnya ke Madinah, malah turut terlibat dalam peperangan Badar, Uhud, dan Khandaq. Beliau juga memiliki reputasi sebagai orang pertama yang membaca al-Quran di khalayak ramai di Mekah sebelum berhijrah ke Madinah. Bahkan, sumbangan besar beliau turut diiktiraf semasa zaman para khalifah apabila beliau diganjari dengan pencen yang tinggi—6,000 dinar—daripada dana perbendaharaan awam.[10]

Para sahabat baik beliau di Madinah terdiri daripada golongan Ansar serta golongan bukan Arab yang memeluk Islam atau *mawālī*, umpamanya Salman al-Farisi yang berketurunan Parsi. Melihatkan latar belakang beliau sendiri yang berketurunan Badwi marhaen, persahabatan sebegitu seolah sudah menjadi tabiat bagi Ibn Mas'ud, dan hal ini sebenarnya turut menjelaskan mengapa sebilangan penyokong kuat beliau merupakan orang yang bukan berketurunan Quraysh seperti mereka.

Sebagai salah seorang sahabat Rasulullah yang paling akrab, Ibn Mas'ud menjadi antara sahabat yang pertama mendengar wahyu al-Quran ketikamana ia diturunkan lalu dibacakan semula baginda. Seperti Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud juga merupakan seorang *qārī* (pembaca al-Quran) yang diiktiraf semasa dan selepas hayat Rasulullah. Beliau turut diriwayatkan memiliki naskhah al-Quran sendiri bersama beberapa bacaan yang sedikit berbeza, dan maklumat ini telah dipelihara untuk pengetahuan kita oleh ilmuwan-ilmuwan selepasnya. Malah, beberapa sumber turut mencatatkan bahawa Ibn Mas'ud membangkang usaha 'Uthman untuk menyeragamkan al-Quran sebagai satu teks rasmi serta menolak untuk menyerahkan naskhah al-Quran miliknya.[11] Namun, bangkangan ini mungkin sebahagiannya disebabkan perbezaan politik beliau dengan 'Uthman dan ketidakpuasan hati beliau,

9. Untuk gambaran umum kehidupan beliau, lihat Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 3:150-161; juga artikel "Ibn Mas'ud," *EI2*, 3:873-875.

10. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 3:151-157.

11. Ibn Abi Da'ud, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 13-18; al-Baladhuri, *Anṣāb al-Ashrāf*, 5:36.

secara umum, terhadap puak-puak elitis kaum Quraysh.

Dalam bidang tafsir al-Quran, Ibn Masʿud memainkan peranan amat penting, dan adakalanya bersifat kontroversi juga. Beliau mendukung pentafsiran dengan menggunapakai alegori (*ta'wīl*) ke atas ayat-ayat Quran. Tambahan lagi, kecintaan beliau yang mendalam ke atas Rasulullah dan ahli keluarga baginda banyak terpapar dalam tafsir beliau, sehingga menyebabkan beliau dituduh memihak kepada golongan pro-ʿAli. Dalam kaitan ini, mufasir tersohor abad ke-10, al-Tabari (w. 923) bersifat amat kritis terhadap beliau atas dasar keberpihakan beliau yang "meragukan" itu. Seperti yang dijangka, tafsir Ibn Masʿud diangkat khususnya oleh golongan Syiah, bahkan beliau merupakan salah seorang autoriti dari tradisi Sunni yang paling banyak dirujuk untuk mendasari idea tentang keutamaan kedudukan ahli keluarga Rasulullah (*ahl al-bayt*).[12]

Di samping itu, Ibn Masʿud juga merupakan seorang periwayat hadith yang penting, khususnya hadith-hadith berkenaan hal eskatologi dan bersifat nasihat yang banyak menekankan penyucian jiwa sebagai persediaan akhirat. Bukan itu sahaja, hadith yang beliau riwayatkan juga banyak memuatkan nasihat berkaitan pembentukan akhlak dan moral yang unggul, serta menggalakkan pencarian ilmu. Ahli-ahli hadith generasi selepasnya di Kufah, seperti Ibrahim al-Nakha'i yang tersohor itu dan anak Ibn Masʿud sendiri, iaitu Abu ʿUbaydah, banyak menyebarkan hadith yang diriwayatkan Ibn Masʿud. Namun, hadith-hadith itu pula jarang diriwayatkan oleh ahli hadith di kota-kota lain. Dalam kalangan ilmuwan pengumpul hadith sahih dari tradisi Sunni, al-Tirmidhi merupakan antara yang memasukkan beberapa riwayat daripada Ibn Masʿud. Seperti tafsirnya juga, banyak hadith riwayat Ibn Masʿud yang gemar digunapakai oleh golongan Syiah, malah boleh juga dikatakan, selalu dirujuk oleh mereka yang mengangkat Sufisme (*taṣawwuf*) seperti al-Ghazali (w. 1111) pada abad kesebelas.

Semasa zaman pemerintahan Abu Bakar, Ibn Masʿud terlibat dalam pertempuran Yarmuk pada 634, dan telah diberikan sebahagian tanah di Iraq selepas negeri itu ditawan. Malah, beliau turut berada di tapak pembinaan semasa pengasasan kota baharu orang-orang Arab di Kufah. Meskipun tidak lama selepas itu, beliau kembali ke Syria, beliau tetap memiliki hubungan akrab dengan kota tersebut bersama-sama penghuninya. Akhirnya, pada 642,

12. *Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 1:238.

beliau berpindah untuk bermastautin terus di Kufah, dan di situ beliau bertugas sebagai pembantu kepada rakan karibnya ʻAmmar ibn Yasir.

Ibn Masʻud wafat pada 653, berkemungkinan besar di Kufah, Iraq; walaupun terdapat beberapa sumber lain yang mengatakan beliau wafat di Madinah. Di Kufah, beliau dijulang kerana kewarakan serta kedalaman ilmunya. Tidak lama sebelum kewafatannya, Ibn Masʻud dipinggirkan secara politik dengan penguasa-penguasa di Madinah atas sebab sikap simpatisan beliau terhadap kezuhudan dan isu-isu masyarakat terbanyak. Sikap sebegini telah mewujudkan pertembungan antara beliau dengan golongan aristokrat Quraysh yang semakin ramai daripada mereka ini berjaya merembat jawatan kerajaan di bawah khalifah ketiga, ʻUthman. Kecenderungan beliau untuk "bercakap benar di hadapan penguasa" lama-kelamaan menjadikan beliau dipinggirkan secara politik di bawah ʻUthman. Sebagai contoh, pada tahun 649, beliau telah mengkritik al-Walid ibn ʻUqbah, gabenor Kufah yang baru dilantik, di khalayak ramai kerana beberapa sikap buruk gabenor tersebut serta perlakuannya yang membakulsampahkan norma-norma ke-Islaman. Kemudian, pada tahun seterusnya pula, Ibn Masʻud bertembung dengan khalifah sendiri, atas sebab yang tidak dicatat secara khusus dalam mana-mana sumber. Pun begitu, beliau dicatatkan telah dihukum dengan beberapa hukuman.[13]

Sepertimana yang telah kita sentuh tadi, Ibn Masʻud menerima komentar yang bercampur-baur sifatnya dalam sumber-sumber sirah. Hal ini disebabkan pandangan keagamaan serta politik beliau yang diangkat oleh sebilangan Muslim, tetapi dibenci pula oleh sebahagian yang lain. Desakan beliau untuk mempertanggungjawabkan para pegawai kerajaan atas perlakuan buruk—menurut piawaian moral yang telah menjadi ijmak—mereka sendiri, sememangnya tidak disukai oleh mereka yang mendapat jawatan tertentu hanya atas dasar pertalian darah. Tetapi di sisi lain pula, beliau dijulang tinggi oleh penyokongnya di Kufah atas sebab yang sama itu. Orang-orang Kufah melihat beliau sebagai wira yang memperjuangkan hak mereka yang merasa dikhianati oleh elit-elit Quraysh/Umayyah. Elit-elit ini mula meningkat naik kedudukan mereka di bawah ʻUthman, dan mereka inilah juga yang memusuhi Rasulullah dan ahli keluarga baginda sehinggalah peristiwa Pembukaan Kota Mekah. Sebenarnya, ramai pemuka-pemuka Quraysh itu yang masih Muslim pada nama sahaja, atau mungkin hanya

13. Lihat *EI2*, 3:874-875.

hangat-hangat tahi ayam dalam kepercayaan mereka.

Imej Ibn Mas'ud yang kompleks lagi saling bercanggah antara satu sama lain itu terlakar lewat pelbagai sumber yang kadangkala seperti ditokok-tambah gayanya. Ia memperlihatkan kepada kita beberapa isu hangat pada zamannya dengan fokus kepada politik kezuhudan. Isu ini telah menjadikan para idealis yang zuhud, yang berpegang kepada egalitarianisme Islam bertembung dengan para pemerintah dan pentadbir. Para pemerintah ini, malangnya, telah mengangkat semula nilai-nilai keistimewaan berdasarkan pertalian darah seseorang ke mercu yang tinggi. Apa pun, cara gaya bagaimana ilmuwan-ilmuwan zaman terkemudian menilai sosok Ibn Mas'ud—baik dirinya sendiri atau sumbangannya kepada kewarakan dan kesarjanaan umat Islam—bakal menunjukkan kepada kita betapa berkaitnya beberapa isu tersebut dengan generasi selepasnya. Isu-isu itu nanti akan menunjukkan bagaimana imej seorang figura berwibawa (meskipun penuh kontroversi) daripada generasi pertama umat Islam boleh ditonjolkan untuk mendepani isu-isu kritikal pada zaman mutakhir.

'Aishah Binti Abu Bakar (W. 678): Kekasih Sang Rasul

'Aishah binti Abu Bakar boleh dikatakan wanita paling masyhur, dan paling kontroversi, pada zaman awal Islam. Beliau dilahirkan pada kira-kira tahun 614 di Mekah. Ibu bapanya yang tersohor itu ialah Abu Bakar ibn Abu Quhafah dan Ummu Ruman binti 'Umayr bin 'Amir. 'Aishah dikirakan sebagai orang kesembilan belas yang memeluk Islam.

Status dan kemasyhuran beliau sebagai salah seorang Ibunda Kaum Muslimin (*Ummahāt al-Mu'minīn*; satu istilah yang terpakai ke atas semua isteri Rasulullah menurut al-Quran, 33:6) datang daripada hubungan beliau dengan Rasulullah itu sendiri: sebagai isteri, kekasih, orang kepercayaan, dan sahabat kepada baginda. Bukan saja beliau digelar *Ḥumayrā'* ("berpipi kemerah-merahan") oleh Rasulullah, tetapi cinta sejati dan mendalam Nabi Muhammad terhadap isteri baginda yang paling muda, yang satu-satunya anak dara ini, banyak dihurai dengan cara yang mengharukan dalam sumber-sumber sirah. 'Aishah sememangnya seorang teman sejati buat baginda dalam banyak keadaan. Biarpun beliau bukanlah satu-satunya wanita dalam hidup Rasulullah, tetapi beliau berupakan wanita yang paling dicintai serta dihargai dalam rumah tangga baginda setelah kewafatan isteri pertamanya, Khadijah. Kedudukan istimewa beliau dalam kehidupan Nabi Muhammad terpapar menerusi gelaran yang unik miliknya, iaitu *Ḥabībat*

ḥabīb Allāh, "kekasih kepada kekasih Allah."[14] Selain itu, gelaran lain yang digunakan terhadap beliau ialah *Ṣiddīqah bint al-Ṣiddīq*, yang mengikut gelaran bapanya iaitu *al-Ṣiddīq* ("Yang Membenarkan"). Beliau juga diberi *kunyah*[15] bergelar *Umm ʻAbd Allāh* ("ibu kepada ʻAbdullah) disebabkan hubungannya yang akrab dengan anak saudaranya ʻAbdullah ibn al-Zubayr. ʻAishah yang tidak punya zuriat itu menganggap beliau seolah-olah seperti anaknya sendiri.[16]

ʻAishah memasuki rumah tangga Nabi Muhammad sebagai isteri baginda pada usia yang sangat muda, sumber-sumber sirah berbeza pandangan antara umur enam hingga sembilan tahun. Beliau tidak tinggal bersama Rasulullah sehingga mencecah akil baligh; dan di sini sekali lagi sumber-sumber berbeza pandangan antara sembilan hingga dua belas tahun.[17] Hal ini menunjukkan tren zaman tersebut untuk tidak mencatatkan umur yang tepat bagi peristiwa-peristiwa sebegitu, justeru mendedahkan kepada kebarangkalian untuk para sejarawan meneka-neka umur seseorang. Sepertimana di mana-mana tempat di dunia, perkahwinan melibatkan kanak-kanak bukanlah sesuatu yang ganjil di Semenanjung Tanah Arab ketika itu, dan lazimnya ia dilakukan sebagai kontrak yang bermotifkan politik di antara keluarga-keluarga yang berkuasa. Dalam kaitan ini, memandangkan ʻAishah ialah anak perempuan Abu Bakar, salah seorang sahabat serta orang kepercayaan paling akrab kepada Nabi Muhammad, perkahwinan tersebut pastinya turut membawa mesej politik yang signifikan.

Apa pun ceritanya, di sana sememangnya terdapat keintiman yang tulen serta keakraban yang kuat antara ʻAishah dengan Rasulullah. Beberapa babak menarik dalam kehidupan rumah tangga mereka menonjolkan betapa beliau amat mengambil berat terhadap kesihatan fizikal baginda; misalnya beliau pernah melarang baginda untuk berada terlalu lama di bawah terik matahari, membantu baginda dalam hal kekemasan peribadi, dan meleteri baginda ketika baginda jatuh sakit. Suatu ketika, tatkala ʻAishah bertanya kepada Nabi Muhammad, bagaimana baginda bisa menghuraikan cintanya kepada

14. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 8:53.

15. **Nota penterjemah**: *Kunyah* ialah sistem gelaran bagi masyarakat Arab yang menggunapakai perkataan-perkataan melibatkan kekeluargaan seberti *Abū* (bapa), *Umm* (ibu), dan *Ibn* (anak). Contoh-contoh *kunyah* ialah Ibn ʻUmar dan Abu Bakar.

16. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 8:63, 66; Ibn Hajar, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* ("Pemahaman Yang Benar Perihal Perbandingan Para Sahabat") (Beirut, tiada tarikh), 8:140.

17. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 8:58-62; Ibn Hajar, *al-Iṣābah*, 8:139.

ʿAishah, baginda menjawab: "Umpama simpulan tali yang kukuh." Maksud ungkapan ini, menurut Rasulullah sendiri, adalah ia sentiasa malar, tiada berubah.[18] Juga, suatu hari ketika baginda mahu meluahkan rasa cinta pada ʿAishah, baginda berkata, "Wahai ʿAishah, mudah-mudahan Tuhan memberimu ganjaran melimpah-ruah. Aku bukanlah punca kebahagiaan padamu sepertimana engkau memberiku kebahagiaan!"[19] Tambahan lagi, Anas ibn Malik, salah seorang sahabat karib Rasulullah, pernah memuji hubungan cinta mereka dengan berkata, "Sesungguhnya cinta yang pertama-tama dalam Islam itu ialah cinta Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda, terhadap ʿAishah, moga keredaan Tuhan ke atasnya."[20]

ʿAishah sememangnya memiliki cinta suaminya yang tidak berbelah bahagi. Beliau juga punyai penghormatan dalam sekurang-kurangnya sepuluh perkara yang hanya ada padanya sahaja, iaitu:

1. beliau satu-satunya isteri Nabi Muhammad yang berstatus anak dara;
2. kedua-dua ibu bapanya terlibat dalam hijrah ke Madinah;
3. Tuhan sendiri mengesahkan kesucian beliau dalam al-Quran;
4. Jibril telah menyampaikan kepada Nabi Muhammad tentang persamaan di antara mereka, lantas mengarahkan baginda menikahi ʿAishah;
5. beliau pernah mandi dalam bekas yang sama bersama Rasulullah;
6. Nabi Muhammad menunaikan solat sambil ditemani ʿAishah;
7. beliaulah satu-satunya isteri yang pernah bersama baginda ketika wahyu turun;
8. Rasulullah wafat di ribaannya;
9. baginda wafat pada malam giliran ʿAishah; dan akhirnya
10. baginda dimakamkan di kediaman ʿAishah.[21]

18. Abu Nuʿaym, *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, 2:55.
19. Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Mohammed* (London, 1998), 67-68.
20. Abu Nuʿaym, *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, 2:54.
21. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, 8:63-64; dengan senarai berbeza dalam ibid., 8:65; juga dalam Ibn Hajar, *al-Iṣābah*, 8:141.

Perkara ketiga dalam perenggan di atas merujuk kepada satu insiden penting dalam hidup ʿAishah semasa mudanya, malah masyarakat Islam ketika itu pun masih setahun jagung. Peristiwa ini dikenali dengan nama *ḥadīth al-ifk* ("peristiwa penipuan"). Ia berlaku ketikamana Rasulullah sedang dalam perjalanan pulang daripada kempen ketenteraan menentang puak Banī Mustalik pada 628. Di satu perhentian tidak jauh dari Madinah, ʿAishah berjalan keseorangan untuk mencari satu barang kemas yang tercicir. Beliau keluar dengan membiarkan langsir tandu yang dinaikinya itu tertutup. Jadi, apabila Nabi Muhammad memberi isyarat untuk bertolak, penjaga tandu ʿAishah tadi tidak perasan akan ketiadaan beliau, lalu terus bergerak saja. Setelah ʿAishah tiba ke perhentian tersebut semula dan melihat tiada sesiapa di situ, tahulah beliau tentang apa yang telah berlaku, lalu beliau memutuskan untuk menunggu sahaja kalau-kalau ada sesiapa yang boleh menemaninya pulang. Tiba-tiba, seorang lela bernama Safwan ibn al-Muʿattal sampai ke perhentian tersebut, lalu membantu menemani ʿAishah pulang ke Madinah dengan menaiki untanya—yang dikenderai Safwan sendiri. Kepulangan ʿAishah ke Madinah berseorangan dengan ditemani seorang jejaka muda langsung mencetuskan cakap-cakap yang tidak elok dalam kalangan beberapa orang yang berpengaruh, terutamanya ʿAbdullah ibn Ubayy. ʿAbdullah merupakan salah seorang *al-munāfiqūn* (gelaran untuk mereka yang Islamnya hanya hangat-hangat tahi ayam, atau paling bagus pun, hanya Islam pada nama) di Madinah. Tidak lama kemudian, nama ʿAishah dibersihkan melalui satu wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad (Quran 24:11-17), yang mengecam sesiapa yang menyebarkan tuduhan tidak berasas terhadap isteri baginda itu.[22] Ayat-ayat ini kemudiannya menjadi asas kepada kaedah fiqh klasik tentang kewajipan menyediakan bukti yang jelas untuk menuduh perbuatan zina. Seterusnya, ayat Quran 24:13 pula secara khusus mewajibkan empat saksi yang benar-benar menyaksikan perbuatan penetrasi untuk dihadirkan dahulu, barulah satu tuduhan zina boleh disokong. Pada masa yang sama, ayat Quran 24:4 mengancam sesiapa saja yang menuduh perempuan suci berzina tanpa empat orang saksi dengan hukuman sebat (*qadhaf*). Pada penghujung hayatnya, memori peristiwa tersebut menjadi kian menjauh daripada benak ʿAishah. Ketika itu, beliau merasa terharu kerana beliau pernah menjadi

22. Ibn Hisham, *Kitāb Sīrah Rasūl Allāh* ("Kitab Sirah Rasulullah"), ed. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1858-1860; cetakan semula Frankfurt, 1961), 1:731-740; al-Waqidi, *Kitāb al-Maghāzī* ("Kitab Perihal Peperangan"), ed. Marsden Jones (London, 1965), 2:427-440.

"sebab turunnya wahyu," malah Tuhan sendiri telah menyucikan dirinya melalui ayat-ayat tadi.

Sikap ʿAishah yang aktif, kepintarannya yang menyerlah, serta akalnya yang geliga menjadi persediaan bagi beliau untuk menjadi pemimpin dalam banyak perkara yang dilakukan dalam rumah tangga Rasulullah semasa baginda masih hidup. Hal ini juga, khususnya, penting semasa periode pergolakan setelah wafatnya baginda. Nabi Muhammad menghembuskan nafas terakhir di pangkuan ʿAishah ketika wanita itu baru saja berusia lapan belas tahun pada 632. Disebabkan kesan daripada trauma yang dahsyat setelah menyaksikan kewafatan suami sendiri, ʿAishah menerima suratan takdir sebagai seorang balu tanpa zuriat. Beliau, selepas itu, banyak bersendiri di kediamannya—yang juga bersambung dengan masjid—untuk berkabung selama beberapa ketika.

Hanya setelah kewafatan ʿUthman, khalifah ketiga, pada 656, barulah ʿAishah memainkan peranan dalam politik di tengah-tengah masyarakat. ʿAishah menuntut secara terang-terangan di khalayak ramai supaya ʿAli, yang baru saja mewarisi pemerintahan khalifah ketiga itu, mencari dan mengheret para pembunuh tadi ke muka pengadilan. Tetapi ʿAli keberatan untuk melakukan perkara itu pada masa tersebut. Maka ʿAishah, bersama-sama dua sekutu terkuatnya, Talhah dan Zubayr, melancarkan Perang Jamal (digelar sebegitu kerana unta yang dinaiki ʿAishah bernama ʿAskar) menentang ʿAli—yang menatijahkan kekalahan beliau. Talhah dan Zubayr dibunuh, dan ʿAishah diiringi pulang ke Madinah oleh ʿAli sebagai tanda penghormatan.

Peranan ʿAishah dalam perang saudara tersebut setelah kewafatan ʿUthman banyak diperdebatkan dalam sumber-sumber sirah. Sebilangan sejarawan mengkritik keputusan beliau memimpin Perang Jamal sebagai terburu-buru dan tidak secocok dengan gelar "Ibu Kaum Muslimin" atau reputasinya sebagai wanita solehah secara umumnya. Dalam riwayat al-Tabari, para penyokong ʿAishah dilonggokkan bersama oleh banyak pihak sebagai "kelompok yang dipimpin seorang wanita."[23] Terdapat juga sejarawan lain yang menghuraikan bahawa beliau telah ditekan, malah diperdaya oleh mereka yang berada di sekelilingnya. Mereka telah berhasil

23. Abbott, *Aishah*, 175, dengan memetik al-Tabari, *Ta'rīkh* ("Sejarah"), ed. M. J. de Goeje (Lugduni Batavorum, 1879-1901), 1:3185.

mengeksploit sentimen ʿAishah yang kurang enak terhadap ʿAli.[24] Selain itu, sumber-sumber Syiah pula cenderung untuk menghentam ʿAishah atas sebab kempen politiknya menentang ʿAli, yang merupakan Imam pertama yang sah di sisi mereka. Namun, banyak sumber Sunni menggambarkan beliau sebagai seorang yang diberati kekesalan pada penghujung hayatnya tatkala mengingati kembali perlakuan beliau semasa Perang Jamal. Hal ini melepaskan ʿAishah daripada kesalahan dan, pada masa yang sama, turut menjadi contoh bagi melarang wanita daripada generasi selepasnya yang mungkin berminat untuk menceburi karier politik. Contoh yang diulang-ulang untuk tujuan melarang tadi tampanya turut diwajahkan menerusi sebuah hadith, bilamana Nabi Muhammad memberi amaran bahawasanya tidak berjayalah suatu kaum yang diperintah seorang wanita. Meskipun riwayat ini muncul dalam beberapa kitab hadith yang muktabar, adalah penting untuk kita lihat bahawa sebenarnya para periwayat hadith ini adalah sedikit (*khabar al-wāḥid*, sc. satu riwayat yang disampaikan oleh jumlah perawi yang sedikit jumlahnya). Ia diriwayatkan oleh seorang sahabat bernama Abu Bakrah yang dikenali kurang boleh dipercayai dalam riwayat-riwayatnya, malah beliau pernah disebat oleh ʿUmar, khalifah kedua, atas sebab beberapa kesalahan yang dilakukannya.[25] Sesungguhnya, sentimen yang terpapar menerusi riwayat tersebut telah bercanggah dengan ayat-ayat Quran (27:22-41) yang bercerita dengan nada yang baik tentang pemerintahan Ratu Balqis. Malah, Rasulullah sendiri pun pernah meminta nasihat berkenaan isu politik daripada isteri-isteri baginda. Kesemua bukti ini menunjukkan bahawa terdapatnya motif politik di sebalik penyebaran riwayat tersebut, dan sememangnya ia disebabkan oleh kepimpinan ʿAishah yang kontroversi itu dalam perjuangannya menentang ʿAli.[26]

Kekalahan dalam Perang Jamal secara efektifnya telah mengakhiri pengaruh politik ʿAishah, tetapi peranan beliau dalam masyarakat, umumnya sebagai seorang guru dan panduan dalam agama tidak pernah berakhir. Beliau terus-menerus dijulang oleh para sahabat yang sezaman dengannya atas keluasan ilmunya, malah selalu sahaja beliau dirujuk oleh

24. Ibid., 165-176.

25. Dicatat dalam Ibn Hajar al-ʿAsqalani, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (secara kasarnya "Peringatan Nan Utama") (Beirut, 1996), 5:623.

26. Untuk perbahasan ini, lihat Abbott, "Women and the State in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies* 1(1942):121-124; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, MA, 1991), 49-61.

para sahabat yang besar-besar (*akābīr*) disebabkan ilmunya yang mendalam dalam pelbagai hal, termasuklah berkenaan isu harta pusaka (*farā'iḍ*).[27] Satu pertiga daripada koleksi hadith sahih dalam kitab al-Bukhari adalah diriwayatkan oleh ʻAishah—yang juga turut mengeluarkan banyak pandangan (*fatāwā*) dalam berbagai-bagai isu. Pada suatu ketika, ʻAishah pernah membentulkan lafaz hadith seorang sahabat besar, ʻAbdullah ibn ʻUmar. Ibn ʻUmar kemudian berdiam diri sahaja, tanda membenarkan dan menerima pembetulan tersebut.[28] Di samping itu, ʻAishah juga merupakan mufasir al-Quran yang disegani, dan tafsir-tafsir beliau diperturunkan kepada salah seorang muridnya, ʻUrwah ibn al-Zubayr. [29] Berkenaan kehebatan ʻAishah, seorang *tābiʻūn* yang warak bernama ʻAta' ibn Abi Rabah pernah memuji beliau dengan mengatakan bahawa beliau adalah "yang paling tinggi kefahamannya, paling berilmu dalam kalangan manusia, dan paling molek di antara mereka semua dalam pendapat-pendapatnya."[30] Pada masa yang sama, selain dalam bidang fiqh, beliau juga dikatakan mahir dalam syair serta ilmu perubatan (*al-ṭibb*).[31] Dengan sentiasa mengingati contoh teladan kehidupan Rasulullah serta nasihat baginda kepadanya supaya menjauhkan diri daripada kemewahan dunia, beliau pun kekal dengan gaya hidup serba sederhana sehinggalah saat beliau wafat. Beliau banyak meluangkan masa untuk mengabdikan diri kepada Tuhan dan berpuasa.[32] Malah, beliau juga teramat pemurah kepada sanak-saudaranya serta orang fakir miskin secara umumnya, sehingga dikatakan beliau pernah menyedekahkan 70,000 dirham untuk amal jariah.[33] Terdapat satu pujian Rasulullah kepada ʻAishah, dan ia mungkin saja merupakan pujian tertinggi martabatnya yang pernah diberikan kepada seorang wanita Muslim (atau barangkali mana-mana wanita pun dalam konteks keagamaan), iaitu Rasulullah pernah berpesan kepada para sahabatnya, "ambillah separuh daripada agamamu daripada Humayra'." Baginda berpesan perkara tersebut

27. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 8:66; Ibn Hajar, *al-Iṣābah*, 8:140.
28. Abbott, *Aishah*, 203.
29. Aisha Geissinger, "The Exegetical Traditions of 'A'isha: Notes on their Impact and Significance," *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004):1-17.
30. Ibn Hajar, *al-Iṣābah*, 8:140.
31. Ibid.; juga dalam Ibn ʻAbd al-Barr, *Kitāb al-Istiʻāb fī Maʻrifat al-Aṣḥāb* ("Kitab Pada Memahami Ilmu Para Sahabat"), ed. ʻAli Muhammad Muʻawwad dan Jumʻa Tahir al-Najjar (Beirut, 1995), 4:437.
32. Abu Nuʻaym, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 2:57-58.
33. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt,* 8:66.

dengan nada penuh cinta kepada kekasih hatinya itu.[34]

ʿAishah wafat pada 678, dalam usia antara 64 hingga 67 tahun semasa zaman pemerintahan Muʿawiyah, khalifah Umayyah pertama. Pengebumian beliau dihadiri khalayak yang besar, yang merupakan orang-orang Islam terpenting pada zaman itu. Abu Hurayrah, gabenor Madinah ketika itu, mengimamkan solat jenazah beliau, manakala "anak lelaki" kesayangannya pula, ʿAbdullah ibn al-Zubayr dan adiknya ʿUrwah ibn al-Zubayr—yang juga merupakan murid kepercayaan beliau—menjadi antara sanak-saudara yang hadir semasa proses pengurusan jenazah. Jenazah beliau akhirnya dikebumikan di perkuburan Baqi' di Madinah yang masyhur itu.

Menurut riwayat, ʿAishah mahu dirinya hilang dari lipatan sejarah pada hari-hari terakhir kehidupannya. Beliau pernah menyebut secara terang-terangan bahawa beliau mahu menjadi orang yang sama sekali terlupakan (*mansiyyan*).[35] Tetapi hakikatnya, keinginan sebegitu memang sukar untuk didapat, apatah lagi selepas kewafatannya. Di kalangan ramai Muslim kontemporari, baik lelaki mahupun wanita, ʿAishah sememangnya seorang figura yang ikonik. Hidupnya yang terisi dengan pelbagai peristiwa itu sering diujarkan untuk mencabar naratif-naratif agung yang pernah, hingga ke satu tahap, menutupi sumbangan wanita dalam proses pembentukan tradisi Islam. Fokus kajian baharu ke atas riwayat hidup serta sumbangan beliau oleh para sarjana kontemporari, khususnya dari kalangan wanita, telah menjelmakan kembali imej sebenar ʿAishah yang selama ini tersembunyi. Ia disembunyikan oleh perjalanan masa yang tercemar dengan prejudis pada beberapa ketika sebelum ini. Misalnya, para feminis Muslim hari ini menekankan peri pentingnya perana beliau dalam kesarjanaan Islam, keberanian (jika tidak bersifat semberono) beliau dalam upaya memimpin tentera menentang ʿAli atas sebab satu isu yang dianggap sebagai ketidakadilan politik, dan penghormatan jua pengiktirafan yang beliau miliki dalam kalangan masyarakat zamannya disebabkan pencapaian dirinya sendiri, bukan semata-mata kerana beliau merupakan isteri Rasulullah. Kesemua contoh ini dilihat sebagai sesuatu yang melatari semangat egalitarianisme gender umat Islam pada zaman awal. Hal ini, jika dilihat

34. Muhammad ibn Bahadur al-Zarkashi, *al-Ijābah li-Irād mā Istadrakathu ʿĀ'ishah ʿalā al-Ṣaḥābah* ("Pada Menghuraikan Perkara Yang Diajarkan ʿAishah Kepada Para Sahabat") (Kaherah, 1965), 20 ff.

35. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, 8:73-74.

secara kontra dengan status sosial wanita di khalayak awam dalam beberapa kurun selepasnya, adalah tidak menghairankan apabila ʻAishah menjadi simbol nan ideal bagi pemerkasaan wanita dalam agama serta sosial yang dijanjikan Islam. Namun, sepertimana yang telah kita lihat, desakan realpolitik telah memudarkan imej ini sepanjang beberapa kurun selepas itu.

Ummu ʻUmarah: Wanita Gagah Pembela Sang Rasul

Meskipun beliau masyhur dengan gelaran Ummu ʻUmarah, nama sebenar beliau ialah Nusaybah binti Kaʻb. Beliau merupakan seorang sahabat wanita yang diraikan, berasal dari puak Banī Najjār di Madinah. Nusaybah tersohor sebagai seorang yang memiliki keberanian serta semangat nan kental. Bahkan, Ibn Saʻd memperuntukkan penulisan sebanyak tiga setengah muka surat dalam kitabnya untuk menceritakan perihal kegagahan Nusaybah. Menurut Ibn Saʻd, Ummu ʻUmarah sangat awal memeluk Islam dan berikrar taat setia kepada Rasulullah, yakni sebelum hijrah baginda ke Madinah. Beliau turut menyaksikan beberapa peristiwa penting semasa zaman awal Islam: misalnya, beliau sendiri hadir di medan Uhud, Hudaibiyah, Khaybar, Hunayn, dan al-Yamamah (633-34). Di medan Uhud, beliau hadir bersama suaminya Ghaziyyah ibn ʻAmr dan dua orang anak lelaki mereka. Ibn Saʻd menceritakan bahawa sang wanita gagah itu mula-mula hadir ke medan Uhud dengan niat menyediakan minuman kepada para pejuang Islam, tetapi tiba-tiba terkandas dalam keadaan beliau sendiri terpaksa bertempur menentang musuh. Dalam pertempuran tersebut, beliau diriwayatkan mendapat dua belas kecederaan di tubuhnya, yang diakibatkan oleh pedang jua tombak.[36]

Dalam catatan beliau, Ibn Saʻd turut memasukkan satu riwayat yang memperincikan perkara yang berlaku pada hari pertempuran tersebut. Riwayat ini berasaskan cerita Ummu ʻUmarah sendiri kepada seorang lagi sahabat wanita, Ummu Saʻd, ketika Ummu Saʻd bertanya kepada beliau tentang perkara itu. Menurut cerita Ummu ʻUmarah, beliau hadir ke medan tempur pada awal pagi, dengan membawa bekas kulit berisi air untuk diberi kepada tentera Islam yang haus. Beliau menyusup di tengah-tengah medan sehinggalah bertemu Rasulullah. Tatkala semakin tampak bahawa kemenangan tidak berpihak kepada umat Islam, beliau kekal di sisi Rasulullah seraya mengangkat senjata demi mempertahankan baginda.

36. Ibid., 8:412-416.

Beliau berjuang menggunakan pedang, busur, dan anak panah, sehingga beliau mengalami kecederaan teruk. Nabi Muhammad sendiri pernah bersabda tentang keberanian Ummu ʻUmarah, "Sesungguhnya martabat Nusaybah binti Kaʻb pada hari ini adalah lebih tinggi daripada sesiapa pun."[37] Selain itu, beliau juga diriwayatkan kehilangan sebelah tangannya dalam pertempuran al-Yamamah, ketika menentang nabi palsu Musaylimah dari puak Banī Ḥanīfah selepas pembukaan kota Mekah pada 630. Beliau turut mendengar hadith-hadith dari Rasulullah dan meriwayatkannya. Antara hadith yang diriwayatkan beliau ialah hadith yang mana Rasulullah bersabda, "Para malaikat mendoakan orang-orang yang berpuasa sehinggalah saat mereka berbuka." Sesungguhnya, kemuliaan Ummu ʻUmarah berkekalan di mercu yang tinggi dalam kalangan umat Islam zaman awal selepas kewafatan Rasulullah; bahkan menurut riwayat, Abu Bakar sendiri selalu bertanya tentang keadaan beliau selepas menjadi khalifah.[38] Beliau berkahwin sebanyak tiga kali, dan mempunyai tiga orang anak lelaki.

Ketangkasan Ummu ʻUmarah di medan tempur bersama-sama imej beliau di khalayak umum selalu ditekankan dalam pengajian moden berkenaan wanita Islam dari zaman generasi pertama. Hal ini dilakukan untuk membandingbezakan imej ini dengan imej wanita yang hidup secara lebih terkongkong, yang kongkongan tersebut dipaksakan ke atas mereka pada penghujung zaman pertengahan. Sebenarnya cerita tentang Ummu ʻUmarah tidak berhenti setakat ini saja; kita akan bertemu dengan sosok ini lagi di bab 9 dan 10. Di sana, kita akan membahaskan penanggapan imej golongan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* oleh kelompok modenis jua Islamis, dan apakah peranan yang dimainkan oleh imej kehidupan beliau itu dalam perbahasan moden berkait isu gender.

Bilal Ibn Rabah (W. Kk. 641): Laungan Suara Islam

Bilal ibn Rabah menjadi masyhur kerana beliau merupakan tukang azan (*mu'adhdhin*) pertama, dan beliau dipilih disebabkan suaranya yang lantang lagi merdu. Beliau asalnya merupakan seorang hamba dari Habsyah (Ethiopia), dan salah seorang yang mula-mula memeluk Islam serta mengumumkan ke-Islamannya secara terang-terangan. Disebabkan keberaniannya menyatakan ke-Islamannya di khalayak, beliau telah diseksa

37. Ibid., 8:413.
38. Ibid., 8:416.

dengan dahsyat oleh seorang jahiliah di Mekah bernama Umayyah ibn Khalaf. Karya-karya sirah menjulang tinggi keteguhan imannya ketika berhadapan dengan seksaan yang pedih, malah turut menghuraikan bahawa beliau merupakan salah seorang "mukmin yang tertindas" (*al-mustaḍʿafūn*) pada zaman awal Islam. Sumber-sumber tersebut juga dengan jelas menceritakan bagaimana Bilal melaungkan "*Aḥad*!" "*Aḥad*!" ("Yang Tunggal!" "Yang Tunggal!") tatkala dipaksa oleh para algojo untuk meninggalkan agama tauhid yang baru dipeluknya itu. Seksaan ke atas beliau itu sampai ke pengetahuan Abu Bakar, yang kemudiannya membeli Bilal lalu memerdekakannya. ʻUmar ibn al-Khattab pernah memuji Abu Bakar atas perbuatannya memerdekakan Bilal, dengan berkata. "Abu Bakar ialah pemimpin kami, dan dia telah memerdekakan pemimpin kami," yang khusus merujuk kepada Bilal.[39]

Setelah dimerdekakan, Bilal tinggal di rumah Abu Bakar. Beliau berhijrah ke Madinah bersama-sama Rasulullah lalu dipersaudarakan dengan Khathʿami Abu Ruwayhah di sana (terdapat juga nama lain yang disebut dalam sumber-sumber). Setibanya mereka di Madinah, Nabi Muhammad bertanya kepada para sahabatnya berkenaan cara terbaik untuk memanggil umat Islam ke masjid ketika masuknya waktu solat. Beberapa sahabat mencadangkan untuk digunakan semboyan daripada tanduk atau loceng daripada kayu, sepertimana yang diamalkan oleh golongan Kristian Timur. Akhirnya, seorang sahabat, ʻAbdullah ibn Zayd menceritakan bahawa malam sebelumnya, beliau bermimpi melihat seseorang sedang melaung menyeru umat Islam untuk menunaikan solat di atas bumbung. Idea ini dipersetujui oleh Rasulullah dan ramai dari kalangan sahabat baginda. Justeru Bilal, disebabkan suaranya yang lantang lagi lunak, telah dilantik menjadi muazin oleh Nabi Muhammad sendiri. Malah, dalam satu hadith, Rasulullah pernah memuji Bilal dengan bersabda, "Betapa beruntungnya Bilal! Dialah pemimpin bagi para muazin (*sayyid al-muʾadhdhinīn*)."[40]

Bilal menyertai kebanyakan kempen ketenteraan zaman awal, termasuklah Perang Badar, di mana beliau berhasil membunuh orang yang menyeksanya dahulu, Umayyah ibn Khalaf. Beliau berkahwin dengan seorang wanita Arab dari puak Banī Zuhrah. Ketikamana Mekah dibuka oleh kaum Muslimin pada 630, Bilal diriwayatkan memanjat ke puncak Kaabah

39. Ibid., 3:233.
40. Abu Nuʿaym, *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, 1:199.

setelah ia dibersihkan daripada berhala di sekelilingnya, lantas melaungkan azan menandakan bermulanya satu era baharu. Selain itu, Bilal juga melaungkan azan yang mengharukan umat Islam ketika Rasulullah wafat dan sekali lagi sebelum baginda dikebumikan. Tatkala beliau melaung "aku bersaksi bahawa Muhammad itu pesuruh Allah," maka mengalirlah air mata hiba para jemaah yang berkumpul di masjid saat itu.[41]

Semasa zaman pemerintahan 'Umar sebagai khalifah kedua, Bilal merupakan salah seorang daripada beberapa Muslim bukan berbangsa Arab yang diberikan pencen daripada perbendaharaan negara atas dasar kebaikan silam serta keunggulan moral dirinya. Kelompok ini termasuklah individu yang disebut sebelum ini iaitu Salman al-Farisi dan seorang sahabat yang berbangsa Greek asal Byzantine, Suhayb ibn Sinan al-Rumi. Bilal juga terlibat dalam kempen ketenteraan di Syria di bawah pimpinan 'Umar. Beliau wafat pada kira-kira tahun 641 (atau sedikit lewat), dan dikebumikan di sekitar kawasan Damsyik (beberapa riwayat mengatakan di Aleppo). Kala itu, usia beliau lebih kurang 60 tahun.

Kewarakan Bilal pernah disebut dalam satu hadith bilamana Nabi Muhammad menyatakan bahawa ketika baginda melangkah ke syurga, kedengaran satu suara di depannya. Baginda terkejut apabila suara itu datangnya daripada Bilal yang tiba ke syurga terlebih dahulu. Apabila Rasulullah bertanya bagaimana Bilal boleh mencapai status setinggi itu, beliau menjawab bahawa ia disebabkan sikap beliau yang amat mementingkan kebersihan dan kerajinan beliau mendirikan solat-solat sunat.[42] Cerita tentang keutamaan yang mengagumkan, yang dimiliki Bilal ini, bertujuan untuk menonjolkan kewarakan peribadi beliau, malah ia juga mengimplikasikan (atau membuka kebarangkalian) bahawa seorang yang beriman mampu mengatasi seorang nabi dalam statusnya menerusi amalan-amalan sunat. Riwayat ini muncul dalam karya biografi Sufi, dan ia menunjukkan bahawa di peringkat rohani, semua manusia yang beriman lagi beramal soleh adalah setara di alam akhirat. Hakikat ini tentunya melangkaui segala kategori[43] dalam konstruk sosio-politik yang kita tanggapi

41. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 3:236.

42. Abu Nu'aym, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 1:202.

43. **Nota penterjemah:** Disebabkan penggunaannya yang bukan merupakan istilah khusus dalam bahasa Melayu, "kategori" di sini dimaksudkan oleh penulis dalam konteks sepertimana penggunaannya oleh Aristotle dalam karyanya κατεγοριαε (*The Categories*). Secara kasar, ia bermaksud perkelompokan segala sesuatu kewujudan yang mampu

di alam dunia ini.

Sepertimana kisah Salman si orang Parsi dan Suhayb si orang Byzantine, Bilal, sebagai seorang Muslim yang bukan berbangsa Arab asal Afrika telah diangkat imejnya dalam banyak masyarakat pada hari ini. Perkara ini dilakukan untuk menunjukkan universalisme risalah Islam, yang mana dalam pelaksanaannya yang ideal tidak melihat kepada perbezaan etnik mahupun ras dalam kalangan manusia—tetapi ketakwaanlah yang menentukan perbezaannya. Maka, dalam kaitan ini, tidak hairanlah mengapa akhbar yang tersohor dalam kalangan Muslim Afrika-Amerika pada tempoh antara 1975-1981 dinamakan *The Bilalian News*.

Kesimpulan

Kesemua riwayat hidup beberapa orang sahabat paling penting tadi sebenarnya membawa kita kepada beberapa pemerhatian. Kita dapat melihat bagaimana sumber-sumber zaman awal selalunya bersifat spontan dalam mendokumentasikan sikap-sikap para sahabat, baik yang positif mahupun negatif. Misalnya, perkara ini telah kita lihat dalam kes Ibn ʿAbbas dan Ibn Masʿud. Dalam catatan dari zaman awal, kita tidak mengesan sikap memuja-muja atau kadangkala terlampau mengagung-agungkan kebanyakan, jika tidak semua, para sahabat yang mula muncul pada zaman selepas itu di kalangan para ilmuwan Sunni. Dalam kaitan ini, beberapa komentar kritis ke atas para sahabat boleh dilihat dalam karya-karya *rijāl* (biografi) serta kitab-kitab analisis hadith yang lain. Karya-karya tersebut menimbangtara kebaikan moral dan keandalan pada periwayat hadith, secara umum, dan penimbangtaraan itu mencakupi beberapa generasi. Sebab itulah, seorang ilmuwan abad kesembilan, Ibn Qutaybah (w. 889) pernah mencatat sesuatu berkenaan seorang sahabat penting, iaitu Abu Hurayrah. Menurut Ibn Qutaybah, ʿUmar, ʿUthman, ʿAishah, dan ʿAli pernah menolak beberapa hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah atas dasar kurangnya keandalan riwayat itu.[44]

Selain itu, karya-karya biografi jua hadith zaman awal turut memuatkan ramai sahabat wanita (*ṣaḥābiyyāt*). Karya-karya tersebut memaparkan

---

ditanggapi oleh akal rasional kita mengikut sifat jua ciri kewujudan mereka masing-masing.

44. Ibn Qutayba, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* ("Huraian Ke Atas Perbezaan Dalam Hadith"), ed. ʿAbd al-Qadir Ahmad ʿAta (Kaherah, 1982), 39, 61.

mereka sebagai orang yang aktif dalam hal ehwal kemasyarakatan, memainkan peranan besar dalam mempertahankan umat daripada musuh, menjalankan aktiviti kemanusiaan, dan memberi khidmat pendidikan serta nasihat kepada lelaki dan wanita. Jika dibandingkan dengan karya-karya biografi dari zaman yang lebih mutakhir, karya *al-Ṭabaqāt* oleh Ibn Sa'd memberi gambaran terperinci tentang ramai sahabat wanita dan mengangkat pencapaian mereka. Sebenarnya, sebagaimana konsepsi tentang peranan wanita dalam masyarakat mula berubah mengikut peredaran masa, begitulah juga gambaran para sahabat wanita berubah, dari beberapa sudut, dalam karya-karya kontemporari. Justeru, perwatakan 'Aishah yang sangat lantang serta agresif di khalayak—yang hampir-hampir "memalukan" menurut piawaian zaman selepasnya—dilihat perlu dihurai, ditakwil, dan "dibersihkan" oleh penulis biografi zaman selepasnya, yang kebanyakannya lelaki, bagi menjaga nama 'Aishah sebagai contoh tauladan terbaik dari generasi Muslim pertama.[45] Upaya penulis-penulis ini melakukan rekonstruksi ke atas riwayat hidup beberapa sahabat wanita bersama-sama implikasi moral jua politiknya merupakan satu mauduk yang akan kita telusuri dalam bab-bab seterusnya.

Pun begitu, gambaran para sahabat secara spontan yang kedapatan dalam sumber-sumber autoritatif zaman awal tidak menghalang daripada berlakunya perubahan secara perlahan-lahan ke atas imej para sahabat, yang kini menjadi individu yang seolah-olah hampir sempurna. Mereka kini digambarkan sebagai orang yang menonjolkan ideal Islam paling tinggi dalam setiap perilaku baik di ruang awam mahupun ruang peribadi. Dengan semakin melebarnya jarak masa ke zaman Rasulullah, imej Rasulullah dan para sahabat baginda terus-menerus berubah menjadi figura-figura sakti bagi generasi-generasi selepasnya. Generasi tersebut, di sepanjang peredaran masa, cenderung pula untuk melihat zaman awal itu secara kolektifnya sebagai satu era nan suci, era keemasan, yang dihuni oleh manusia yang serba sempurna dalam keberibadian serta akal fikiran mereka. Berbanding melihat setiap sahabat sebagai individu dengan keupayaan serta sikap yang berbeza, masyarakat zaman yang jauh selepasnya melonggokkan lantas memuja-muja seluruh sahabat sebagai satu kolektiviti, sepertimana yang dapat kita tinjau lewat pernyataan daripada Ibn Sa'd sebelum ini. Proses

45. Untuk tinjauan ke atas karya-karya tentang 'Aishah dan imej beliau yang berubah mengikut peredaran masa, lihat Denise Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr* (New York, 1994).

perubahan imej sebegini akan membuka ruang kepada individu seperti Muʿawiyah—khalifah Umayyah pertama—untuk dijulang atau sekurang-kurangnya dibersihkan namanya hanya disebabkan beliau merupakan salah seorang sahabat Rasulullah; meskipun dalam sumber-sumber zaman awal, beliau banyak dikritik atas tindakannya yang memulakan pemerintahan dinasti serta mencetuskan perang saudara pertama.[46]

Salah satu pemangkin kepada evolusi dalam imej para sahabat ini ialah perbalahan serta perdebatan yang semakin hangat antara golongan yang akan kemudiannya dikenali sebagai "kaum Sunni" dengan "kaum Syiah." Golongan Syiah akan mengalami perubahan daripada pendirian awal yang neutral dan berbeza-beza mengikut setiap individu sahabat itu sendiri, kepada penolakan langsung ke atas majoriti para sahabat. Mereka melihat majoriti sahabat tersebut sebagai orang yang tidak memberikan kepada ʿAli perkara yang mereka percaya layak baginya, iaitu hak beliau yang telah ditentukan untuk menjadi khalifah/imam selepas kewafatan Rasulullah. Pada masa yang sama, golongan Sunni pula membentuk imej keunggulan moral semua sahabat secara kolektif, yang didasarkan kepada status mereka sebagai orang yang hidup sezaman dengan Nabi Muhammad, tinggal dekat dengan baginda, serta memiliki akses kepada baginda. Justeru, konsep "persahabatan" (*ṣuḥbah*) bersama Rasulullah akan digunapakai ke atas sesiapa saja yang mengenali baginda secara peribadi, berinteraksi dengan baginda secara berterusan, bahkan termasuk juga mereka yang pernah bertemu baginda sekali sahaja seumur hidupnya. Idea keunggulan peribadi yang wujud secara kronologi ini, yang disandarkan kepada tiga generasi awal umat Islam khususnya generasi pertama, dan kemudiannya keunggulan ini kian berkurang sedikit demi sedikit mengikut generasi seiring peredaran masa, sebenarnya dapat dihurai menerusi satu pernyataan yang diriwayatkan daripada Rasulullah. Baginda bersabda: "Umat terbaik adalah daripada generasiku; kemudian [generasi] kedua selepasku, kemudian yang ketiga. Seterusnya akan datang umat yang tiada terdapat kebaikan padanya."[47]

46. Sentimen pro-Muʿawiyah sebenarnya mula tersebar semasa zaman ʿAbbasiyah; lihat Charles Pellat, "Le culte de Muʿawiya au le siecle de l'hegire," *Studia Islamica* 6 (1956):53-66.

47. Al-Tabarani, *al-Muʿjam al-Awsaṭ* ("Himpunan Pertengahan"), ed. Tariq ibn ʿIwad Allah ibn Muhammad dan ʿAbd al-Muhsin ibn Ibrahim al-Husayni (Kaherah, 1995), 3:339, #3336.

Dalam kaitan ini, adalah penting untuk disebut di sini bahawa sikap memuja-muja terhadap para sahabat secara umum turut menjadi semakin rancak dalam sebilangan umat Islam pada zaman moden kini. Salah satu petunjuk bagi perkara ini ialah satu monograf yang ditulis pada 1970-an bertujuan untuk membela nama Abu Hurayrah.[48] Namun, bagi sebilangan yang lain pula, tinjauan semula ke atas karya-karya klasik telah membawa kepada kritikan-kritikan baharu ke atas beberapa orang sahabat serta sebahagian perlakuan yang disandarkan kepada mereka dalam riwayat, khususnya peranan segelintir mereka dalam penyebaran riwayat-riwayat yang meragukan. Dialektika perbahasan kontemporari antara tradisionalis dan Islamis di satu sudut, melawan golongan modenis dan reformis di sudut yang lain, dalam kebanyakan hal berlaku disebabkan isu yang amat sensitif ini, iaitulah keandalan korpus hadith sepertimana yang wujud kini. Kem pertama kebanyakannya menolak untuk meninjau semula isu ini, tetapi kem kedua pula menekankan keperluan mutlak untuk menilai semula perkara ini dengan matlamat menampi keluar riwayat-riwayat yang bermasalah lagi meragukan—bahkan secara lebih ketat berbanding apa yang telah dilakukan para sarjana zaman pramoden dahulu. Kita akan meninjau dialektika ini dalam bab-bab akhir nanti.

48. ʿAbd al-Munʿim Salih al-ʿAli, *al-Difāʿ ʿan Abī Hurayrah* ("Pembelaan Ke Atas Abu Hurayrah") (Beirut, 1973).

BAB 6

Zaman Pengikut Para Sahabat (Al-Tābiʿūn)

Zaman para sahabat dikirakan berakhir setelah wafatnya Anas ibn Malik (w. 710 atau 713). Mereka yang tergolong dalam generasi selepas itu digelar "para pengikut" (*al-Tābiʿūn*). Zaman para pengikut ini, yang bermula pada lebih kurang tahun 713, akan berakhir pada kira-kira tahun 796 dan diteruskan pula oleh generasi selepasnya, yang dikenal sebagai "pengikut kepada para pengikut." Bab ini akan meninjau secara ringkas zaman para pengikut ini, manakala bab seterusnya pula akan menelusuri zaman pengikut kepada para pengikut. Kedua-dua bab ini akan membahaskan peri pentingnya dua generasi tersebut dalam proses pembinaan serta pengembangan khazanah ilmu agama dan tamadun Islam itu sendiri.

Latar Belakang Sejarah

Zaman para pengikut merangkumi zaman keemasan Umayyah sehinggalah kejatuhannya, dan seterusnya digantikan dengan zaman ʿAbbasiyah. Ia juga mencakupi dekad-dekad pertama pemerintahan dinasti ʿAbbasiyah. Periode ini adalah tempoh masa yang maha penting, yang dilatari banyak pengembangan kuasa dan wilayah serta pergulatan intelektual; tetapi pada masa yang sama, terdapat juga peristiwa perpecahan umat jua kacau-bilau. Menjelang akhir pemerintahan Umayyah, sempadan dunia Islam telah berkembang sehingga merangkumi seluruh Afrika Utara serta kawasan Sepanyol selatan santak ke tengah (al-Andalus). Beberapa penerokaan penting turut dilakukan ke kawasan Asia Tengah dan utara India, yang bakal

menjadi bibit-bibit pengembangan kuasa ke kawasan-kawasan tersebut.

Proses pengembangan wilayah ini telah meletakkan ramai masyarakat bukan Arab dan bukan Islam di bawah pemerintahan Muslim. Ia diikuti pula oleh proses Arabisasi dan, dengan halaju yang lebih perlahan, Islamisasi. Arabisasi bermaksud penggantian bahasa-bahasa yang lazim digunapakai di sesuatu tempat seperti di kawasan Bulan Sabit Subur (bahasa Aramaic dan Yunani), Mesir dan Afrika Utara (bahasa Qibti, Yunani, dan Berber) dengan bahasa Arab. Proses ini berlangsung dengan lebih pantas berbanding Islamisasi, yang merupakan proses perubahan agama sesuatu masyarakat peribumi kepada agama Islam. Hakikatnya, sebelum kira-kira abad kesepuluh, masyarakat peribumi di kawasan-kawasan tersebut kebanyakan-nya masih kekal tidak memeluk Islam, walaupun telah mengalami proses Arabisasi. Sepertimana yang pernah dinukil beberapa sejarawan, umpamanya Richard Bulliet, proses pertukaran kepada agama Islam telah tertangguh selama beberapa kurun di kalangan masyarakat Kristian, Majusi, dan Yahudi.[1] Maka, fakta ini menyanggah tuduhan yang masih digembar-gemburkan hingga ke hari ini, iaitu orang-orang Islam telah memaksa rakyat di kawasan yang ditawan untuk memeluk Islam. Menurut pemerhatian Bulliet, "dunia pasca-penaklukan, sekurang-kurangnya pada dua abad pertama selepas Islam, merupakan dunia yang meliputi pelbagai kawasan geografi. Di sana, komuniti Muslim berbangsa Arab yang rata-ratanya buta huruf mengisi tampuk kekuasaan ke atas satu empayar berbilang bahasa, berbilang etnik, yang majoriti besarnya bukan Muslim." Malah, antara penghujung tahun-tahun 630-an ketikamana penaklukan tersebut bermula sehinggalah kejatuhan Umayyah pada 750, "kurang daripada sepuluh peratus daripada masyarakat bukan Arab memeluk Islam."[2] Selain itu, Robert Schick dalam analisisnya ke atas bukti-bukti sejarah jua arkeologi berkait masyarakat Kristian di Palestin turut mencapai kesimpulan yang serupa.[3]

---

1. Lihat, khususnya, dua karya Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA, 1979); dan *Islam: the View from the Edge* (New York, 1994); cf. idem, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York, 2004), 16-26. Untuk huraian situasi di Iraq secara rinci, lihat Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, passim; dan untuk Palestin pula, Gil, *A History of Palestine*, passim.

2. Bulliet, *Islam: the View from the Edge*, 39-40. Cf. Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society* (New York, 1997).

3. Schick, *Christian Communities of Palestine*, 158.

Meskipun begitu, masyarakat Parsi merupakan satu kes yang menarik apabila mereka berjaya menongkah arus Arabisasi. Walaupun Parsi sebagai satu bahasa kesusasteraan dan kebudayaan tinggi mula merosot pada tiga abad pertama selepas Islam, ia tetap kekal sebagai bahasa percakapan bagi majoriti orang-orang Parsi. Ketika itu, bahasa Arab klasik dibudayakan sebagai wahana linguistik bagi karya-karya teologi serta *belle-lettres* di kebanyakan kawasan di dunia Islam. Sebab itulah al-Tabari, seperti yang terpapar pada namanya sendiri bahawa beliau seorang bukan Arab asal Tabaristan (selatan laut Caspian), telah menulis semua karya-karya ilmiahnya dalam bahasa Arab. Begitu juga Ibn Sina (w. 1037), seorang yang dilahirkan berbangsa Parsi asal Balkh (kini sebahagian daripada Afghanistan moden). Bahasa Parsi sebagai bahasa sastera mula hidup kembali pada abad kesepuluh, tetapi kini ia ditulis dengan aksara Arab, malah banyak dipengaruhi oleh kemasukan kosa kata daripada bahasa Arab serta gaya kesusasteraan Arab. Kebangkitan kembali ini telah tercetus akibat merebaknya nasionalisme Parsi yang turut menatijahkan penghasilan epik-epik bersifat kebangsaan dalam bahasa Parsi, umpamanya *Shāhnāmeh* ("Kitab Sekalian Raja-raja") oleh penyair Firdawsi (w. kk. 1020) yang tersohor itu.

Kebanyakan golongan pengikut para sahabat itu sebahagian besar hidup mereka adalah di bawah pemerintahan Umayyah. Golongan Umayyah secara umumnya memiliki reputasi busuk dalam tradisi sejarah Islam, dan kita sememangnya faham apakah sebabnya. Keturunan Sufyani daripada salasilah Banī Umayyah, yang telah memegang jawatan khalifah dan bersemayam di Damsyik selepas kawafatan ʿAli pada 661, amatlah tidak layak untuk jawatan tersebut jika ditinjau menurut kriteria Islam tentang kebaikan silam serta keunggulan moral. Bapa Muʿawiyah, Abu Sufyan, merupakan antara musuh ketat Islam semasa hayat Rasulullah. Begitu juga dengan kebanyakan anggota puak Banī Umayyah sehinggalah detik pembukaan kota Mekah. Namun, terdapat juga pengecualian kepada perangai Umayyah secara kasar ini, dan pengecualian yang paling masyhur ialah khalifah ketiga, ʿUthman ibn ʿAffan, sepupu Muʿawiyah. ʿUthman merupakan antara yang paling awal memeluk Islam dan terlibat dalam hijrah ke Habsyah serta Madinah.

Kelayakan Muʿawiyah di sisi sejarah Islam tidaklah jauh lebih baik daripada bapanya. Sebagai seorang yang lewat memeluk Islam sebagaimana bapanya, beliau dihentam secara khusus dalam karya-karya dari zaman selepasnya atas sebab memulakan pemerintahan dinasti, yang disebut dalam sumber-sumber sejarah sebagai "pemerintahan beraja" (*mulk*) di dunia Islam. Hal ini dilakukan dengan cara beliau melantik anaknya Yazid untuk

menggantikannya. Di samping itu, Muʻawiyah (memerintah 661-680) turut dikritik atas peranannya mencetuskan perang saudara (*fitnah*) selepas pembunuhan ʻUthman dengan cara mendesak supaya para pembunuh diberkas segera untuk dibawa ke muka pengadilan. Sebenarnya semua pemerintah zaman Umayyah, kecuali seorang yang sangat masyhur iaitu ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAziz (yang akan kita fokuskan di bawah), digambarkan oleh para sejarawan zaman selepasnya sebagai pemerintah kuku besi yang mempermain-mainkan ideal tertinggi Islam itu sendiri; malah mereka juga menyebabkan perpecahan umat Islam yang tidak berkesudahan. Tambahan lagi, mereka juga dituduh sebagai bongkak apabila memakai gelar *Khalīfah Allāh* ("khalifah/timbalan kepada Tuhan"), berbanding para *al-Khulafā' al-Rāshidūn* yang dengan tegas menolak gelaran tersebut. Sepertimana yang telah ditinjau sebelum ini, Abu Bakar menggelar dirinya sebagai *Khalīfah Rasūl Allāh* ("Pengganti kepada Rasulullah") dan para penggantinya lazimnya digelar *Amīr al-Mu'minīn* ("Pemimpin/Komander Bagi Orang-orang Mukmin"), satu gelaran yang mula-mula dipakai ʻUmar.

Ramai pemerintah Umayyah melantik gabenor yang tidak layak atau bersikap oportunistik seperti Mughirah ibn Shuʻbah (m. 670) atau gabenor yang kejam seperti Ziyad ibn Abihi (m. 673) dan anaknya ʻUbaydullah (m. 684). Lantikan-lantikan sebegini tidak membantu memulihkan pandangan rakyat terhadap mereka. Selain itu, para pemerintah Umayyah turut dipersalahkan kerana menghidupkan semula sifat masyarakat Arab pra-Islam yang berbangga-bangga dengan keturunan dan keanggotaan dalam sesuatu puak. Dasar-dasar fiskal jua pentadbiran dinasti Umayyah juga selalu mendiskriminasi golongan Muslim yang bukan berbangsa Arab (*mawālī*; jamak bagi *mawlā*) sehinggakan ada ketikanya, golongan bukan Islam berbangsa Arab boleh terlepas daripada membayar cukai tetapi golongan Muslim bukan berbangsa Arab terpaksa membayar cukai tersebut yang kadangkala terlampau tinggi.[4] Pemerintah Umayyah selalu menekankan hubungan kepuakan mereka dengan Rasulullah, malah mereka melihat faktor inilah yang menjadi penentu keabsahan mereka memegang jawatan khalifah, walaupun mereka itu tidak pun memiliki jasa kepada Islam. Kesemua perkara ini dianggap sebagai satu pengkhianatan langsung terhadap ideal-ideal daripada zaman Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, bahkan merupakan

4. Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate AD* 661-750, edisi kedua (London, 2000), 106.

satu ulangan kembali nilai-nilai serta pegangan dari zaman jahiliah dahulu. Maka, dengan latar belakang inilah, kita dapat menanggapi evolusi secara beransur-ansur dalam klaim-klaim berkait keabsahan kepimpinan oleh golongan proto-Syiah ketika zaman Umayyah. Klaim-klaim golongan proto-Syiah itu merupakan satu respons kepada sikap puak Umayyah yang mengagung-agungkan kembali pertalian darah dalam isu kepimpinan. Ia juga merupakan usaha mereka untuk menumpaskan retorik puak Umayyah, dengan cara menekankan pertalian darah yang lebih dekat antara ʿAli dengan Rasulullah.

Sesungguhnya terdapat satu peristiwa khusus yang telah mencemarkan reputasi puak Umayyah selama-lamanya dalam memori umat Islam secara umum. Peristiwa ini juga telah menyebabkan mereka dibenci secara khusus oleh golongan Syiah, bahkan ia turut mengukuhkan pegangan golongan Syiah bahawa mereka merupakan kelompok yang ditindas. Sebab itulah, mereka sedikit demi sedikit mula menjadi berbeza dengan majoriti umat Islam secara kolektif. Pada 680, di bawah pemerintahan Yazid ibn Muʿawiyah, al-Husayn, iaitu anak kedua ʿAli ibn Abi Talib, telah secara terbuka mencabar keabsahan puak Umayyah memegang jawatan khalifah. Al-Husayn telah menarik balik ikrar taat setianya kepada Yazid, dan telah disarankan oleh kelompok penyokongnya di Kufah untuk bertemu Yazid di medan pertempuran. Orang-orang Kufah tersebut telah berjanji untuk menyediakan ketumbukan bagi membantu bala tentera al-Husayn. Justeru al-Husayn, dengan sekelompok kecil ahli keluarganya serta sahabat-sahabat karibnya, terus berangkat dari Mekah (setelah beliau melarikan diri dari Madinah) menuju ke Kufah. Dalam perjalanan mereka, beliau dan rombongannya itu berkhemah di satu kawasan bernama Karbala' di utara Kufah. Tiba-tiba, mereka dipintas oleh bala tentera Umayyah yang telah mengetahui rancangan perjalanan al-Husayn. Maka tercetuslah pertempuran antara "bala tentera" Husayn yang kecil menentang Ubaydullah ibn Ziyad bersama-sama tentera Umayyah yang jauh lebih besar itu. Al-Husayn bersama-sama pengikut setianya disembelih hingga hampir tidak meninggalkan sesiapa pun. Anak kecil al-Husayn, ʿAli ibn al-Husayn pula diriwayatkan berjaya diselamatkan daripada bencana tersebut oleh para penyokong pro-ʿAli, dan beliau seterusnya diangkat menjadi imam keempat mereka.

Seperti yang boleh dijangka, peristiwa tragis di Karbala' itu tidak langsung menambahkan popularity Umayyah dalam kalangan masyarakat umum, malah ia hanya mengesahkan imej mereka sebagai autoriti politik yang gila kuasa, yang kuasa itu hakikatnya dirampas daripada mereka yang

lebih layak di sisi moral. Sikap angkuh puak Umayyah terhadap para *ahl al-bayt* ("keluarga Rasulullah")—konsep yang makin jelas didefinisikan pada masa itu—jelas tertonjol menerusi darah keturunan Rasulullah yang telah mereka tumpahkan dalam peristiwa Karbala'. Al-Tabari mencatatkan bahawa ketika kepala al-Husayn diletakkan di hadapan 'Ubaydullah, komander Umayyah itu dengan biadapnya telah memukul bibir al-Husayn dengan sebatang kayu. Saat ini, seorang lelaki bernama Abu Barza al-Aslami memprotes dengan rasa takut. "Angkatlah kayumu!" jerkah beliau. "Demi Allah, aku pernah melihat Rasulullah, selawat dan salam ke atas baginda, mencium bibir itu!"[5] Anekdot sebegini menunjukkan kepada kita sikap sadis 'Ubaydullah, malah bagi beliau dan rakan-rakannya, Islam kelihatannya boleh dipermain-mainkan sahaja.

Sejurus selepas kawafatan al-Husayn, penyokong beliau di Kufah ramai yang menyesal secara terang-terangan di khalayak kerana tidak hadir untuk membantu beliau. Golongan ini kemudiannya dikenali dengan gelar "Orang-orang yang bertaubat" (*al-Tawwābūn*). Golongan orang bertaubat ini membentuk satu pasukan militan lantas mara ke Syria untuk mencabar 'Abd al-Malik, pengganti pemerintahan Yazid bersama-sama bala tentera beliau yang besar. Angkatan tentera Umayyah dengan mudah menumpaskan mereka. Beberapa orang yang terselamat melarikan diri pulang ke Kufah, tetapi kekal memprotes 'Abd al-Malik serta para pewaris pemerintahannya.

Beberapa tahun selepas tragedi Karbala', puak Umayyah melakukan satu perkara lagi yang tambah mencalit diri mereka dengan skandal. Imej mereka dirosakkan lagi, dan kali ini juga mereka dilihat menganiaya orang-orang warak. Semasa pemerintahan khalifah alternatif oleh 'Abdullah ibn al-Zubayr di Mekah (untuk maklumat lanjut tentang beliau, lihat beberapa perenggan di bawah), tentera Umayyah telah menyerang kota itu. Dalam serangan tersebut, mereka telah mengakibatkan Kaabah sendiri terbakar sehingga ia rosak teruk. Malah, sebelum serangan itu, mereka telah mengepung Madinah lalu menawannya. Kemudian, mereka memaksa para penduduk Madinah untuk melafazkan ikrar taat setia kepada Yazid. Para sejarawan Muslim telah melihat peristiwa ini, bersama-sama peristiwa lain yang disebutkan tadi, sebagai bukti betapa puak Umayyah memiliki kecenderungan untuk memerintah secara zalim lagi kejam.

5. Al-Tabari, *Ta'rīkh*, 3:298.

Sungguhpun terdapatnya reputasi negatif secara umum yang diletakkan pada puak Umayyah oleh sumber-sumber sejarah sepertimana yang disebutkan di atas, tetapi beberapa orang pemerintah Umayyah diberikan pujian yang selayaknya. Mereka dipuji kerana berjaya mendatangkan keamanan kembali kepada masyarakat selepas perang saudara pertama (*fitnah*). Muʿawiyah khususnya dipuji, walaupun secara keberatan, atas kemahiran beliau berpolitik serta kecermatan beliau menguruskan situasi yang rumit setelah kewafatan ʿAli. Beliau juga turut memiliki sifat lemah-lembut (*ḥilm*) serta kelicikan luar biasa. *Ḥilm* merupakan satu sifat yang sangat dipandang tinggi di kalangan pemimpin puak-puak pada zaman pra-Islam, dan begitu juga pada zaman selepas Islam, seperti yang telah kita telusuri di bab pertama. Ia merujuk kepada satu perkelompokan nilai-nilai melibatkan sifat lemah-lembut, berupaya mengawal diri, dan kepemurahan hati. Misalnya, terdapat satu riwayat dalam karya *manāqib* melibatkan Abu Bakar yang menyifatkan beliau sebagai *ḥalīm* bagi kaum Quraysh.[6] Hal ini mencerminkan bagaimana Islam turut mengambil nilai positif warisan dari zaman pra-Islam. Dalam kaitan ini, sepertimana kes Muʿawiyah; ʿAbd al-Malik, seorang khalifah Umayyah dari jalur Marwani dalam puak tersebut, turut menerima pujian daripada sejarawan zaman selepasnya atas jasa beliau mengembalikan keamanan jua perpaduan selepas perang saudara kedua pada 680 (untuk lebih lanjut, lihat di bawah).

Sebagaimana yang telah kita sebutkan dalam bab yang lalu, pada zaman yang lebih mutakhir, berkembangnya kecenderungan dalam kalangan kelompok Sunni untuk memuji semua sahabat secara umum. Hal ini merupakan reaksi defensif ke atas hentaman daripada golongan Syiah ke atas sahabat-sahabat tersebut. Kecenderungan inilah yang sebenarnya telah membersihkan kembali imej Muʿawiyah dalam historiografi Sunni, memandangkan beliau pernah berkhidmat menjadi penulis wahyu di bawah Rasulullah selepas pembukaan Kota Mekah. Justeru, beliau dikira sebagai salah seorang sahabat penting. Pada zaman moden pula, golongan nasionalis Arab di Syria kerap menggunapakai imej zaman Umayyah sebagai simbol positif bagi menunjukkan gambaran pemerintahan serta kepimpinan Arab yang gagah.[7]

---

6. Al-Suyuti, *al-Laʾālī ʾl-Maṣnūʿah fī ʾl-Aḥādīth al-Mawḍūʿah* ("Sekalian Mutiara Palsu Pada Menyatakan Hadith-hadith Palsu") (Beirut, tiada tarikh), 1:293.

7. Untuk perbahasan yang lebih lengkap berkenaan topic ini, lihat Werner Ende, *Arabische*

Politik Kewarakan Dan Perang Saudara Kedua

Selepas kebangkitan al-Husayn melawan Umayyah yang gagal, pemberontakan pro-'Ali yang kedua telah dicetuskan oleh seorang lelaki bernama al-Mukhtar ibn Abi 'Ubayd al-Thaqafi di Kufah pada tempoh antara 685-687.[8] Pada mulanya, Mukhtar cuba membentuk satu pakatan bersama 'Abdullah ibn al-Zubayr, tetapi cubaan tersebut ditolak oleh 'Abdullah. Maka, beliau pun cuba menjuarai perjuangan kaum proto-Syiah dengan cara menuntut pembelaan atas darah al-Husayn yang telah tumpah. Bagi melakukan hal ini, beliau mengumpulkan golongan "orang yang bertaubat" tadi, para partisan pro-'Ali, yang ketika itu diketuai oleh seorang yang bernama Ibrahim al-Ashtar, bersama-sama para *ashrāf* atau orang besar-besar di Kufah untuk menyokong perjuangan beliau. Al-Mukhtar mencucuh api pemberontakan atas nama Muhammad ibn al-Hanafiyyah, anak lelaki 'Ali dengan seorang wanita yang beliau nikahi selepas kewafatan Fatimah. Gelaran "al-Hanafiyyah" itu datang daripada asal-usul wanita tersebut, iaitu dari puak Hanifah.

Satu konsep keagamaan yang amat penting khususnya bagi golongan Syiah kelihatannya mula terbentuk semasa gerakan al-Mukhtar ini: yakni konsep *Mahdī*, bermaksud satu figura penyelamat agung yang menerima ilham dari Tuhan, dan dia akan menjadi pencetus bagi satu era baru yang adil lagi saksama. Inilah yang dilaung-laung oleh al-Mukhtar sebagai identiti Muhammad ibn al-Hanafiyyah, dan pada masa yang sama mengisytiharkan dirinya sendiri sebagai *wazīr* atau "wakil" kepada Mahdi tersebut. Malah, terdapat juga beberapa rekaan baharu yang dikatakan bermula daripada al-Mukhtar yang agak ganjil. Misalnya, mereka mempunyai amalan mengarak satu kerusi lama yang dipercayai milik 'Ali ke medan perang, kemudian menjulangnya ke sana ke mari seolah-olah seperti *Ark of Covenant* dalam kitab Injil.[9] Idea-idea sebegini boleh dikatakan datang daripada golongan *mawālī* (Muslim bukan berbangsa Arab) yang banyak menganggotai gerakan al-Mukhtar (sebenarnya gerakan beliau juga banyak dianggotai bangsa Arab); dan mereka inilah yang dikatakan menyuntik idea-idea asing yang bukan asal budaya Arab ke dalam gerakan tersebut. Selain itu, terdapat juga pandangan

---

Nation und Islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil Arabischer Autoren des 20 Jahrhunderts (Beirut, 1977).

8. Lihat artikel "Mukhtar ibn Abi 'Ubayd," *EI2*, 7:521-524.

9. Cf. al-Tabari, *Ta'rīkh*, 3:476-478; Shaban, *Islamic History*, 95-96.

yang mengatakan bahawa perkembangan idea "penyelamat agung" sebegini dipengaruhi oleh budaya Yahudi.[10] Dalam gerakan tersebut, golongan *mawālī* khususnya, berkhidmat sebagai pasukan pengawal peribadi kepada Mukhtar. Pasukan ini diketuai oleh Abu Amr Kaysan; justeru pengikut-pengikut al-Mukhtar kerap dipanggil al-Kaysaniyyah.[11] Sesungguh-nya daripada sumber-sumber sejarah, idea-idea berupa "sang penyelamat agung" serta pengagungan bertahap kultus ke atas ʿAli serta barang-barang tinggalan beliau tidak dicatatkan sebelum detik ini.

Pasukan al-Mukhtar yang diketuai oleh Ibrahim ibn al-Ashtar berhasil menewaskan tentera Umayyah di kawasan berhampiran Mosul pada tahun 686. Mereka juga berjaya membunuh komander Umayyah, ʿUbaydullah ibn Ziyad. Kematian beliau dianggap oleh sebilangan pihak sebagai satu balasan setimpal atas kebiadapan beliau semasa pertempuran Karbala'. Pun, setahun kemudian, ketumbukan al-Mukhtar tersebut ditumpaskan oleh satu pakatan antara tentera-tentera Ibn al-Zubayr di Basrah dengan orang-orang besar Kufah yang telah berpaling tadah kepada Mukhtar, berkemungkinan besar kerana pendirian pro-*mawālī* beliau yang sangat kuat. Al-Mukhtar bersama kira-kira dua ratus pengikut beliau yang paling setia gugur dalam pertempuran ini.

Walau bagaimanapun, gerakan al-Mukhtar telah berhasil meninggalkan bekas yang mendalam ke atas gerakan revolusi ʿAbbasiyah yang berjaya pada kira-kira 64 tahun selepas itu. Setelah kewafatan Muhammad ibn al-Hanafiyyah, sebilangan kelompok Kaysaniyyah tadi mengisytiharkan anak beliau, Abu Hashim sebagai imam mereka yang sah. Nama Abu Hashim inilah yang merupakan asal-usul kepada nama gerakan Hashimiyyah, yang akan memainkan peranan penting dalam proses cetusan serta meledaknya revolusi ʿAbbasiyah. Kita akan membahaskan hal ini di perenggan seterusnya.[12]

Satu krisis besar berlaku selepas kematian Yazid I pada 683, apabila anaknya Muʿawiyah II menjadi khalifah. Menurut semua sumber, Muʿawiyah

10. Cf. Steven M.Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis in Early Islam* (Princeton, 1995), 47-71.

11. Untuk kajian terperinci perihal golongan Kaysaniyyah, lihat Wadad al-Qadi, *Al-Kaysāniyyah fī 'l-Ta'rīkh wa-'l-Adab* ("Golongan Kaysaniyyah dalam Sejarah dan Kesusasteraan") (Beirut, 1974).

12. Lihat Shaban, *Islamic History*, 180 ff.

II sangat muda dan tidak pernah memiliki autoriti politik yang kuat. Saat ini, puak Umayyah sememangnya mula dianggap sebagai pemerintah yang tidak sah, dan hal ini mengukuhkan lagi kedudukan orang-orang Quraysh lain di Madinah yang turut menuntut jawatan khalifah. Mereka ini juga memiliki reputasi ke-Islaman yang lebih baik. Salah seorang daripada mereka ialah al-Husayn yang telah kita bincangkan tadi. Walaupun pemberontakan beliau tidak berjaya, tetapi kesannya berpanjangan. Seorang lagi ialah 'Abdullah ibn al-Zubayr, anak kepada seorang sahabat besar al-Zubayr ibn al-'Awamm dengan Asma' binti Abu Bakar, puteri kepada khalifah pertama. Ibn al-Zubayr juga diriwayatkan merupakan bayi Muslim pertama yang dilahirkan di Madinah selepas hijrah. Sepertimana al-Husayn, sosok Ibn al-Zubayr menerima simpati yang tinggi daripada masyarakat secara tradisinya. Malah, atas dasar kebaikan silam yang pernah ia lakukan kepada Islam pula, jelas-jelas beliau merupakan calon yang paling layak memegang jawatan khalifah; khususnya dari sudut pandang mereka yang mengutamakan kewarakan. Justeru, selepas pemberontakan al-Husayn dihancurkan, Ibn al-Zubayr pula muncul sebagai lawan terkuat kepada pemerintahan Umayyah.

Golongan Khawarij, yang masih belum pupus pada ketika itu, kekal memusuhi pemerintahan Umayyah yang mereka anggap sebagai lawan kepada kewarakan. Reputasi Yazid yang gemar berfoya-foya termasuklah ketagihannya meminum arak serta melayani perempuan penari telah menjadikan mereka yang warak, secara umum, memandang jelek kepadanya. Tetapi sebenarnya golongan Khawarij ini paling tidak senang duduk dengan sikap puak Umayyah yang membangkitkan semula idea *'aṣabiyyah* atau solidariti kepuakan warisan zaman pra-Islam. Sebab itulah, golongan Khawarij masyhur dengan sikap egalitarianisme radikal mereka, dan mereka memusuhi segalanya yang berunsurkan keistimewaan sosial dan elitisme. Kata mereka, hanya ketakwaan peribadi serta pegangan teguh kepada nilai-nilai al-Quran (mereka juga memiliki tafsiran sendiri) yang akan melayakkan seseorang itu memegang apa jua autoriti dalam komuniti Muslim nan ideal. Malah, beberapa cabang daripada puak Khawarij (mereka terpecah kepada banyak cabang tidak lama kemudian) percaya bahawa atas dasar egalitarianisme radikal, semua harta pemilikan mestilah dipunyai secara komunal. Satu cabang lain pula, iaitu golongan Sufriyyah, berpendapat bahawa wanita juga berhak menjadi khalifah. Jika kita lihat kepada syair-syair golongan Khawarij, banyak yang mencatatkan dendangan-dendangan

amarah terhadap pemerintahan Umayyah pada zaman awal ini, yang dinukil atas dasar kewarakan mereka.[13]

Namun, disebabkan sikap militan mereka serta keengganan untuk mengiktiraf orang-orang bukan Khawarij sebagai Muslim, bilangan anggota golongan ini menurun secara mendadak sepanjang zaman Umayyah, sehingga ia menjadi lemah menjelang permulaan zaman ʿAbbasiyah. Sebenarnya, kekalahan mereka menentang ʿAli di medan Nahrawan telah pun mula melemahkan gerakan tersebut. Meskipun mereka kekal menjadi gangguan kepada kerajaan sepanjang zaman pemerintahan Umayyah, mereka tidak pernah menjadi lawan yang serius kepada para pemerintah. Dua kebangkitan besar puak Khawarij, yang pertama oleh satu kelompok bernama Azariqah di Basrah, dan yang kedua diketuai oleh Shabib ibn Yazid di Kufah, telah dihancurkan oleh al-Hajjaj, gabenor Basrah. Pewaris idea Khawarij pada hari ini, yang dikenali sebagai Ibadiyah, memilih untuk berdiam diri dalam hal politik dan kini mereka hidup secara aman di beberapa kawasan di Afrika Utara, khususnya Tunisia.

Pada mulanya, ʿAbdullah ibn al-Zubayr membentuk pakatan bersama dengan puak Khawarij yang turut tidak berpuas hati dengan pemerintahan Umayyah. Namun tidak lama kemudian, jelaslah bahawa matlamat perjuangan serta pandangan alam antara dua pihak tersebut jauh berbeza. Maka, Ibn al-Zubayr menghentikan pakatan bersama puak Khawarij tersebut, lalu menubuhkan satu kerajaan khalifah alternatif di Mekah menentang puak Umayyah. Hal ini berlaku semasa terdapatnya vakum kekuasaan sejurus selepas kematian Yazid dan kemudiannya kematian Muʿawiyah II tidak lama kemudian. Secara praktikalnya, Ibn al-Zubayr menerima sokongan daripada semua umat Islam, melainkan mereka di kawasan Syria tengah dan selatan. Politik kewarakan yang dimainkan beliau, bersama-sama nilai keagamaan yang beliau tampilkan, berhasil memikat hati majoriti besar umat Islam, dan mereka juga sememangnya sudah sedia mengagungkan "orang lama" Madinah itu. Pemberontakan Ibn al-Zubayr inilah yang akan membawa kepada *fitnah*, atau perang saudara yang kedua dalam kalangan umat Islam.

13. Seorang penyair Khawarij bernama ʿAmr ibn Dhukaynah pernah memberi amaran kepada ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAziz supaya tidak melebih-lebihkan pertalian darah di atas keunggulan moral individu; lihat James Bellamy, "The Impact of Islam on Early Arabic Poetry," dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, eds. Welch dan Cachia (New York, 1977), 141-167.

Krisis pewarisan kuasa Umayyah akhirnya selesai apabila Marwan ibn al-Hakam menaiki takhta setelah memenangi pertempuran Marj Rāhiṭ pada 684. Perang ini, yang berlaku di antara puak Qays (di utara) dengan Kalb (di selatan) telah berhasil memutuskan jalur Sufyani dalam pewarisan jawatan khalifah, dan memulakan jalur Marwani. Kedua-dua tokoh, iaitu Marwan (dikenali sebagai Marwan I) dan anaknya ʻAbd al-Malik mara dengan pantas untuk menentang ketumbukan al-Zubayr bersama-sama para penyokongnya. Serangan ke atas Mekah ini diketuai oleh gabenor di bawah ʻAbd al-Malik yang kuat, iaitu al-Hajjaj pada 692. Ketika inilah, Kaabah terbakar. Dalam serangan ini, Ibn al-Zubayr telah wafat pada usia 70 tahun, sekali gus menandakan jatuhnya kekhalifahan alternatif beliau yang bernasib malang itu. Maka selesailah peristiwa *fitnah* kedua.

Pemberontakan Zubayri yang sangat popular itu, ditambah dengan dua kebangkitan pro-ʻAli sebelumnya yang diketuai oleh al-Husayn dan Mukhtar telah mendesak puak Umayyah untuk turut menayang-nayang reputasi ke-Islaman mereka. Perkara ini perlu dilakukan supaya mereka dilihat memiliki kuasa politik yang sah, justeru dapat mengekalkan kuasa mereka. Kesedaran ini berkemungkinan besar merupakan motivasi mengapa ʻAbd al-Malik memulakan projek pembinaan Kubah Emas (*Dome of the Rock*) di Baitulmaqdis. Ia siap pada tahun 692, di atas tapak di mana Rasulullah, menurut riwayat-riwayat sirah, memulakan perjalanan ke langit semasa peristiwa Israk dan Mikraj.[14] Selain itu, satu lagi contoh aktiviti keagamaan di khalayak telah didanai oleh gabenor di bawah ʻAbd al-Malik yang setia, al-Hajjaj. Beliau telah diberi kredit dalam beberapa sumber sebagai orang yang telah mengarahkan penambahan baris-baris bacaan dalam teks al-Quran, yang ketika itu belum berbaris, demi menyeragamkan bacaannya. Al-Hajjaj

14. Beberapa sarjana berpendapat bahawa perkara ini mungkin merupakan cubaan puak Umayyah untuk membina satu tempat suci bagi menandingi Kaabah yang sedang berada di bawah kekuasaan al-Zubayr. Walaupun pandangan ini secara permukaannya berkemungkinan benar, tetapi hakikatnya boleh dikatakan mustahil untuk ʻAbd al-Malik memulakan projek tersebut atas sebab yang disebutkan tadi. Hal ini kerana, ia akan tambah menghakis legitimasi kuasa puak Umayyah di mata masyarakat terbanyak. Tambahan lagi, memandangkan betapa meluasnya sokongan rakyat kepada al-Zubayr, adalah jelas bahawa rakyat mahukan kerajaan yang memerintah mengikut acuan prinsip-prinsip Islam. Kerajaan sebegitulah yang mampu menghubungkan kesedaran rakyat kepada zaman kenabian dan *al-Khulafā' al-Rāshidūn* sebelum itu. Kini, "Zaman Keemasan" yang telah berlalu itu telah meneluwap menjadi seakan-akan satu mitos yang tak mungkin dicapai lagi.

juga dikatakan telah merobohkan perubahan pada struktur Kaabah yang telah dibina oleh Ibn al-Zubayr lalu mengembalikannya kepada rupa asalnya. Dalam kaitan ini, kita boleh melihat perlakuan ini sebagai simbol penguasaan ke atas tapak paling sentral lagi sakral bagi agama Islam itu sendiri; justeru menjadi hujah untuk menyokong keabsahan mereka di ruang politik jua keagamaan.

Setelah berakhirnya perang saudara kedua, ʻAbd al-Malik, dengan bantuan gabenornya al-Hajjaj, telah merombak pentadbirannya menjadi satu pemerintahan berpusat secara total yang mengenakan kawalan lebih ketat ke atas rakyat terbanyak. Beberapa perkembangan sistem pentadbiran yang penting berlaku dalam periode ini. Antaranya, bahasa rasmi pengurusan awam (*dīwān*) diubah secara rasmi daripada bahasa Yunani kepada bahasa Arab, sistem pos yang ekstensif (*al-barīd*) ditubuhkan (yang kemudiannya berguna untuk memantau gerak-geri rakyat khususnya di kawasan yang jauh), dan matawang baharu yang menonjolkan kalimat-kalimat ke-Islaman ditempa menggantikan matawang Byzantine atau Sassanian. Sebahagian daripada upaya-upaya tersebut bermatlamat untuk mengukuhkan identiti Arab-Islam yang sengaja disuguhkan kepada masyarakat oleh dinasti Marwani.

Aspirasi rakyat untuk mendapat seorang pemerintah sah yang warak lagi berkebolehan, sepertimana yang tergambar lewat kepimpinan khalifah alternatif ʻAbdullah ibn al-Zubayr tadi, akhirnya dipenuhi menerusi kepimpinan ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAziz, sepupu kepada ʻAbd al-Malik, yang memerintah hanya selama tiga tahun (717-720) sebelum beliau dibunuh. Meskipun singkat zaman pemerintahannya, ʻUmar kedua ini—beliau banyak digelar sebegitu—telah memberi kesan nan mendalam ke atas minda jua taat setia rakyatnya, bahkan kepada mereka yang hidup selepas generasinya juga turut terkesan. Disebabkan kewarakan peribadi beliau, pegangan kuat terhadap prinsip egalitarian dalam Islam, dan rasa tanggungjawab yang tinggi kepada rakyat, Umar II kerap diangkat sebagai figuran *al-Khulafā' al-Rāshidūn* kelima dalam sumber sejarah. Kita akan berfokus kepada beliau nanti sebagai salah seorang pengikut para sahabat yang paling diraikan. Tetapi, sekarang kita akan bergerak ke depan sedikit dengan huraian ringkas ke atas sejarah penghujung zaman Umayyah dan kebangkitan ʻAbbasiyah.

Perang Saudara Ketiga

Terdapat enam lagi khalifah Umayyah selepas ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAziz: Yazid II (memerintah 720-724); Hisham (724-743); Walid II (743-744); Yazid III (744); Ibrahim (744); dan Marwan II (744-750). Saki-baki pemerintahan Umayyah selama 30 tahun itu telah ditandai dengan pergolakan politik serta sosial yang berpanjangan, dan kelompok yang tidak berpuas hati seperti Syiah dan Khawarij adakalanya mencetuskan pemberontakan terhadap kerajaan. Walaupun kaum *mawālī* bukan berbangsa Arab berjaya mendapatkan beberapa pampasan ke atas ketidakpuasan hati mereka, malah hak-hak fiskal mereka juga secara khusus telah diiktiraf semasa pemerintahan singkat ʻUmar II, mereka kembali tidak berpuas hati kepada kerajaan selepas kewafatan beliau. Malang sekali, apabila puak Umayyah hanya memandang sebelah mata terhadap permasalahan serta ketidakpuasan hati kelompok tersebut. Bukan itu sahaja, mereka juga hanya mengambil beberapa tindakan kecil sahaja untuk menangani isu-isu tersebut. Hal ini menyebabkan kemarahan golongan *mawālī* itu kian mendidih, dan kesannya akan memainkan peranan penting dalam mencucuh api revolusi ʻAbbasiyah yang akan berjaya.

Menurut sumber-sumber sejarah, *fitnah* atau perang saudara kali ketiga berlaku antara tahun 744-747; yakni, antara tempoh daripada Walid II menaiki takhta setelah kematian Hisham, sehingga Marwan II pula menaiki takhta. Walid II dilantik oleh ayahnya, Yazid II, untuk menggantikan Hisham. Apabila Hisham meninggal dunia, Walid II memang menjawat jawatan khalifah, tetapi situasi ketika itu menjadi rumit kerana semasa pemerintahan Hisham dahulu, Hisham mahu salah seorang anaknya untuk mewarisi jawatan tersebut. Jadi, Walid II bertindak pantas dan tegas untuk menghapuskan semua pihak yang mahu merebut takhtanya, dengan cara menghukum bunuh beberapa orang yang terlibat, malah turut memenjarakan sepupunya, Sulayman ibn Hashim. Kemudian, Walid II menamakan dua orang anaknya yang berpangkat kecil sebagai penggantinya. Hal ini tambah membuakkan lagi amarah penguasa-penguasa puak Umayyah yang telah pun merancang beberapa pelan pewarisan takhta yang berbeza.

Salah seorang anak al-Walid I, yang kemudiannya menjadi Yazid III, muncul sebagai penentang terkuat Walid II untuk merebut jawatan khalifah. Pada musim bunga tahun 744, Yazid bersama-sama penyokongnya menyerang lalu merampas Damsyik ketikamana khalifah sedang berada di luar kota. Yazid disokong oleh "pakatan dari selatan" yang kebanyakannya terdiri daripada puak Kalbi dan puak-puak di Yaman. Mereka turut dibantu

oleh beberapa "puak dari utara" seperti puak Qaysi dan Mudari. Walid II melarikan diri ke kota kediamannya berhampiran Palmyra tetappi berjaya diburu oleh tentera Yazid lalu dibunuh.

Pemerintahan Yazid III adalah cemerlang dari sudut kewarakan beliau dan komitmen beliau untuk menuruti perkara yang kini diiktiraf sebagai ciri-ciri pemerintahan yang absah. Khalifah baharu itu mengisytiharkan bahawa tentangan beliau ke atas Walid II memiliki justifikasi, kerana Walid II tidak merespon kepada tuntutan beliau untuk dilaksanakan perbincangan atau *shūrā* bagi menyelesaikan krisis pewarisan takhta. Sumber-sumber sejarah mencatatkan bahawa Yazid III menyampaikan ucapan pelantikan yang ada iras-iras dengan ucapan yang pernah diberikan oleh khalifah *Rāshidūn* pertama, Abu Bakar. Dalam ucapan tersebut, Yazid III menekankan tanggungjawabnya kepada rakyat dan berjanji untuk mengelak daripada melakukan penyalahgunaan kuasa sepertimana yang pernah dilakukan para pemimpin sebelumnya. Beliau turut berikrar di hadapan para audiens untuk meletak jawatan jikalau beliau gagal untuk memenuhi janjinya. Dan, sesiapa saja yang dilantik menjadi pemimpin untuk menggantikannya selepas itu, beliau berjanji untuk menerimanya andai keadaan tersebut berlaku.[15]

Implikasi penuh daripada ucapan tersebut serta orientasi politiko-agama daripada pemerintahan Yazid sebenarnya masih belum dihargai secara selayaknya dalam sumber-sumber yang kedapatan kepada kita. Pidato beliau itu dengan jelas menonjolkan berapa idea-idea daripada zaman awal Islam berkenaan pemerintahan yang soleh lagi absah itu tidak pernah direalisasikan dalam pemerintahan dinasti Umayyah, tetapi hanya mula dijalankan apabila munculnya penentangan terhadap amalan-amalan sedia ada puak Umayyah. Usaha Yazid III yang mengiktiraf kepentingan konsep *shūrā*, menekankan bahawa beliau bertanggungjawab ke atas rakyat, serta memberi layanan sama rata kepada golongan *mawālī* dan Arab dalam hal kutipan cukai dan pengagihan pencen turut menggambarkan keinginan beliau untuk diangkat sama tinggi dengan 'Umar II—atas sebab pegangan 'Umar II terhadap prinsip-prinsip yang sama juga. Bahkan, Yazid III juga dikatakan pernah menyatakan kekagumannya yang tinggi terhadap 'Umar II. Berkemungkinan besar, beliau memang benar-benar ikhlas apabila membuat pengumuman di khalayak tentang sentimen serta objektif pemerintahan beliau. Apa pun niat

15. Untuk huraian ringkas ke atas zaman pemerintahan beliau, lihat Shaban, *Islamic History*, 155-160.

sebenar beliau, secara pragmatis, beliau pastinya telah lama sedar bahawa cara terbaik untuk memastikan kelangsungan kuasa politiknya adalah dengan mencucuk sentimen rakyat sepertimana yang telah dilakukan; malah pada waktu yang sama, upaya tersebut juga dapat memancing sokongan dari golongan yang warak.[16]

Di samping itu, dalam ucapan Yazid III tadi juga, kita dapat mengesan beberapa pengaruh daripada mazhab teologi baharu yang dikenali sebagai Qadariyyah atau Ghaylaniyyah. Para sejarawan mencatatkan bahawa terdapatnya hubungan yang rapat antara kelompok ini dengan Yazid III, sang khalifah. Nama "Ghaylaniyyah" itu diambil daripada Ghaylan al-Dimashqi[17], seorang pegawai tadbir yang pernah berkhidmat di bawah 'Umar II. Mereka turut digelar Qadariyyah, yang merupakan asal-usul kepada mazhab Muktazilah, kerana mereka menolak idea takdir Tuhan untuk sesuatu yang belum berlaku (*qadar*) justeru mempercayai kebebasan iradat (*free will*) mutlak bagi manusia. Sebenarnya, memang terdapat hujah yang meyakinkan bahawa perbahasan kebebasan iradat manusia lawan takdir Tuhan pada ketika itu tercetus kerana isu politik, apabila para pendukung idea kebebasan iradat lebih cenderung untuk menentang kerajaan yang dilihat tidak soleh lagi tidak absah seperti puak Umayyah. Pada masa yang sama, mereka yang mendukung idea takdir Tuhan pula akan cenderung berdiam diri di ruang politik serta menerima sahaja status quo. Beberapa riwayat yang saling berkonflik berkait salah seorang pengikut para sahabat yang penting, al-Hasan al-Basri, menunjukkan bahawa andaian kita ini sememangnya berasas, dan kita akan meniliti perkara ini di bawah nanti.[18] Selain itu, puak Ghaylaniyyah ini turut menyokong kesamarataan antara umat Islam Arab dengan *mawālī*, dan mempercayai bahawa kuasa khalifah perlu dibataskan. Kesemua idea tersebut tidak popular dalam kalangan majoriti pemerintah Umayyah. Dukungan mereka terhadap idea kebebasan iradat manusia serta egalitarianisme telah meletakkan puak Qadariyyah/Ghaylaniyyah itu menjadi penentang kepada kebanyakan pemerintah Umayyah. Bahkan, Ghaylan sendiri telah berselisih faham dengan khalifah Hisham sehingga Hisham menjatuhkan hukuman mati ke atas beliau atas sebab pandangannya yang subversif itu.

16. Ibid.

17. Lihat artikel "Ghaylan ibn Muslim Abu Marwan al-Dimashqi al-Qibti," *EI2*, 2:1026.

18. Cf. Josef van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie. Zwei Antiqadaritische Traktate aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra* (Beirut, 1977).

Polisi-polisi baharu tersebut tidak benar-bebar boleh dilaksanakan kerana Yazid III telah meninggal dunia secara tiba-tiba menjelang akhir tahun 744. Beliau hanya memerintah selama enam bulan. Kematian beliau telah mengakibatkan huru-hara ke seluruh empayar. Walaupun Yazid III pernah melantik adiknya Ibrahim sebagai pengganti, tetapi Marwan ibn Muhammad, cucu kepada Marwan ibn al-Hakam, khalifah Umayyah keempat, muncul sebagai calon terkuat untuk memegang tampuk pemerintahan. Selepas berjaya menumpaskan pelbagai ketumbukan yang menentang kekuasaannya, antaranya pasukan Sulayman ibn Hisham, anak kepada khalifah Umayyah kesepuluh, Marwan ibn Muhammad memasuki kota Damsyik pada 744 dengan penuh dramatik, iaitu dengan menunggang seekor keldai. Saat itulah, beliau mengisytiharkan diri sebagai *Amīr al-Mu'minīn* yang baharu. Manakala Ibrahim pula, yang merupakan waris pemerintahan sebelum ini, melarikan diri ke Palmyra di Syria bersama-sama Sulayman serta pasukan tenteranya yang banyak dianggotai golongan *mawālī*.

Salah satu tindakan awal Marwan sebagai khalifah ialah beliau telah memindahkan ibu kota dinastinya ke Harran di Mesopotamia. Hal ini dilakukan berikutan keperluan beliau untuk berada lebih dekat dengan anggota tentera puak Qaysi ("utara") yang setia kepadanya di perbatasan Mesopotamia. Tambahan lagi, kebanyakan anggota tentera di kawasan selatan dan tengah Syria adalah dari puak Kalbi ("selatan") yang tidak begitu senang dengan pemerintahannya. Selain itu, Marwan juga telah mem-batalkan polisi-polisi pro-Qadari dan pro-*mawālī* yang telah dimulakan oleh Yazid III. Tindakan-tindakan mengejut sebegini menatijahkan jurang yang lebih luas di antara beliau dengan umat Islam bukan berbangsa Arab.

Revolusi ʻAbbasiyah

Masalah yang melanda Marwan II baru saja bermula. Beliau banyak berfokus kepada penentangan yang berlaku di kawasan-kawasan Syria dan Iraq. Jadi, beliau kelihatannya gagal menerka kekuatan dan kepentingan gerakan pemberontak yang sedang mara di Khurasan, Iran serta kawasan sekitarnya yang bakal menjatuhkan dinastinya. Tren-tren ideologi dan daya-daya penolak yang akhirnya menyebabkan puak ʻAbbasiyah berjaya merampas kuasa adalah kompleks, malah semua huraian yang kedapatan pada kita (sebahagiannya tidak lengkap pun) adalah terlalu panjang untuk dinyatakan di sini. Maka, kita akan mengehadkan perbincangan kita kepada huraian ringkas ke atas beberapa figura paling sentral bersama-sama sebilangan

peristiwa yang telah membawa kepada Revolusi ʻAbbasiyah, dan sekali gus berhasil menjatuhkan dinasti Umayyah.

Revolusi ʻAbbasiyah telah dicetuskan oleh satu kelompok bernama Hashimiyyah. Kelompok ini telah kita telusuri secara ringkas sebelum ini, ketika kita membincangkan pemberontakan Mukhtar yang bermula pada 685. Puak Hashimiyyah ini mendapat kekuatan daripada populasi umat Islam berbangsa Arab dan bukan berbangsa Arab di Khurasan. Sebenarnya dalam banyak keadaan, situasi di situ boleh dikatakan unik khususnya berkait perihal interaksi antara dua kelompok tersebut. Orang-orang Arab, semenjak kali pertama menjejak ke kawasan penempatan tersebut pada suku terakhir kurun ketujuh, telah terasimilasi dengan masyarakat tempatan berbangsa Parsi. Hal ini disebabkan tiadanya kota pertahanan yang didirikan sepertimana di Kufah atau Basrah, maka kesannya tentera-tentera Arab tidak terpisah dengan masyarakat tempatan. Pada detik inilah, kebanyakan pendatang berbangsa Arab mula menjadi teradun bersama-sama masyarakat Parsi secara sebati. Ramai di antara mereka bercakap bahasa Parsi, menikahi wanita-wanita Parsi, dan mengamalkan budaya serta hari-hari penting bangsa Parsi, misalnya sambutan Tahun Baru Parsi. Selain itu, proses masyarakat memeluk Islam di kalangan masyarakat Iran turut berlaku dengan kadar jauh lebih tinggi di Khurasan berbanding di bahagian barat Iran. Maka, di sini kita dapat melihat bagaimana umat Islam dari kalangan *mawālī* jua bangsa Arab berjaya mencapai persefahaman sosial yang unik lagi kukuh, dan hasilnya, satu pakatan politik yang cukup kuat mampu digerakkan untuk menjatuhkan pemerintahan Umayyah.[19]

Slogan gerakan anti-Umayyah ini ialah *al-Riḍā min al-Muḥammad*, secara kasarnya bermaksud "[demi] ahli-ahli keluarga Nabi Muhammad yang diredai." Perkara ini menunjukkan satu penggabungan antara tuntutan legitimasi pemerintahan yang bersikap pro-ʻAli dengan platform revolusi sosio-politik yang dibawa oleh puak ʻAbbasiyah. Gerakan ʻAbbasiyah ini makin lama makin kuat pengaruhnya di Khurasan di bawah seorang

19. Untuk kajian tentang Revolusi ʻAbbasiyah yang masih popular, lihat karya Wellhausen yang telah disebutkan sebelum ini, iaitu *The Arab Kingdom and Its Fall*; dan M. Sharon, *Black Banners from the East: the Incubation of a Revolt* (Jerusalem, 1983). Lihat juga karya yang lebih mutakhir oleh Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor ʻAbbasid* (Leiden dan Boston, 2003), khususnya h. 274-325. Beliau menghuraikan nuansa-nuansa baharu demi mengembangkan karya para pengkaji terdahulu.

pemimpin berkarisma, walaupun imejnya kabur dalam sumber-sumber sejarah, bernama Abu Muslim. Beliau telah dilantik menjadi wakil peribadi kepada Imam golongan Hashimiyyah-ʿAbbasiyah ketika itu, iaitu Ibrahim ibn Muhammad yang merupakan keturunan daripada al-ʿAbbas, bapa saudara Rasulullah. Nama penuh figura ini sepertimana yang tercatat dalam sumber sejarah—iaitu Abu Muslim ʿAbd al-Rahman ibn Muslim al-Khurasani—menekankan betapa asal-usul beliau adalah dari Khurasan dan beliau adalah dari kalangan umat Islam. Secara sengaja, nama beliau tidak diletakkan indikator yang menunjukkan asal-usul beliau dari mana-mana puak atau sama ada beliau merupakan seorang Arab atau seorang *mawlā*. Perkara ini menunjukkan suatu orde sosio-politik yang lebih egalitarian, yang dijanjikan oleh Revolusi ʿAbbasiyah kepada seluruh umat Islam tanpa mengira asal-usul kepuakan atau etnik mereka.

Pada 747, Abu Muslim dan pasukannya mengarak panji-panji hitam gerakan ʿAbbasiyah ke Merv, dan perjuangan mereka disertai oleh kira-kira 7,000 orang lagi selama lebih sebulan saja. Nasr ibn Sayyar, gabenor Khurasan yang sudah di usia emas itu, bersama-sama tenteranya tidak mampu menewaskan Abu Muslim serta pasukan tentera pakatan dari Yaman di bawah beliau. Maka Nasr pun melarikan diri ke Nishapur pada 748 untuk mengumpulkan semula kekuatan supaya dapat melancarkan serangan baru ke atas Abu Muslim dan pasukan tenteranya. Sementara itu, Abu Muslim tidak melepaskan peluang dengan memasuki kota Merv untuk mengawal situasi sehingga aman. Beliau seterusnya menghantar ketumbukan tentera Khurasan menentang tentera-tentera Marwan, dan dalam masa kurang dua tahun saja, mereka berhasil menumpaskan tiga pasukan tentera Umayyah yang mahu menghapuskan mereka. Ini termasuklah tentera Nasr ibn Sayyar sendiri. Abu Muslim akhirnya berjaya memasuki kota Kufah dengan penuh gilang-gemilang pada tahun 750. Tidak lama selepas itu, Nasr ibn Sayyar melarikan diri ke Hamadan dan tinggal di situ sehingga kematiannya.[20]

Pada tahun yang sama, tentera revolusi bertemu dengan tentera-tentera Marwan di medan Zab, dan mereka berjaya menewaskan bala tentera Marwan. Maka Marwan II melarikan diri mula-mula ke Syria, kemudian ke

20. Untuk maklumat lanjut, lihat *Akhbār al-Dawlah al-ʿAbbāsiyyah* ("Maklumat-maklumat Berkenaan Dinasti ʿAbbasiyah"), ed. ʿAbd al-ʿAziz al-Duri dan ʿAbd al-Jabbar al-Muttalibi (Beirut, 1971), h. 282 ff.

Palestin. Beliau cuba untuk mendapatkan sokongan di sana tetapi gagal, jsuteru beliau melarikan diri lagi ke Mesir. Di Mesir, beliau telah ditahan selama tujuh bulan selepas selesai peperangan Zab, sebelum akhirnya dihukum mati. Saat ini, dinasti Umayyah berkubur selama-lamanya di dunia Timur. Namun, ʻAbd al-Rahman (memerintah 756-788), cucu kepada Hisham ibn ʻAbd al-Malik, khalifah Umayyah kesepuluh, berjaya meloloskan diri daripada tahanan ʻAbbasiyah lantas melarikan diri ke Cordoba, Sepanyol. Di situ, pada tahun 756, beliau menubuhkan dinasti Umayyah di dunia Barat yang kekal sehingga tahun 1031.

Tidak lama selepas kemenangan tentera revolusi, perpecahan mula berlaku dalam kalangan pakatan puak-puak pro-ʻAli dan pro-ʻAbbasiyah berkait persoalan siapa yang patut ditabal menjadi *Amīr al-Mu'minīn* yang baharu. Tatkala peranan Imam puak Hashimiyyah, Ibrahim ibn Muhammad dalam pakatan Hashimiyyah-ʻAbbasiyah terdedah kepada umum, beliau telah dipenjarakan lalu dibunuh di Harran pada 749. Bala tentera Khurasan pula, ketika tiba ke pintu pagar Kufah, telah disambut oleh guru Abu Muslim, iaitu Abu Salamah yang kini memegang gelar *Wazīr al-Muḥammad* ("pembantu bagi ahli keluarga Nabi Muhammad"). Saki-baki kelompok ʻAbbasiyah kemudiannya berbondong-bondong datang ke Kufah tetapi Abu Salamah seolah-olah tidak berminat dengan keberadaan mereka, walaupun Abu 'l-ʻAbbas ʻAbdullah ibn Muhammad, adik serta pewaris kepada Ibrahim—imam yang dibunuh tadi—juga ada bersama-sama mereka. Sebenarnya hubungan Abu Salamah dengan puak-puak pro-ʻAli dan pro-ʻAbbasiyah telah meretak kerana pertelingkahan mereka berkait persoalan siapa yang layak menjadi Imam. Beliau juga dikatakan pernah menawarkan jawatan Imam kepada ahli-ahli keluarga Rasulullah yang besar-besar di Hijaz, antaranya Jaʻfar al-Sadiq, ʻAbdullah ibn al-Hasan, dan ʻUmar ibn ʻAli ibn al-Hasan, tetapi mereka semua menolaknya.

Akhirnya, orang-orang dari Khurasan yang tidak sabar dengan situasi tergantung tidak bertali selama lebih daripada dua bulan itu, terus memaksa Abu Salamah untuk menerima pilihan mereka, iaitu Abu 'l-ʻAbbas sebagai khalifah. Itulah gelar rasmi yang dipakai oleh pemerintah ʻAbbasiyah pertama. Abu Salamah terpaksa bersetuju dan beliau dibenarkan untuk terus menjadi *wazīr* dengan tertakluk kepada syarat-syarat perjanjian dengan orang-orang Khurasan tadi. Namun, Abu Salamah dihukum mati pada tahun 750 apabila beliau mula menyatakan ketidakpuasan hati terhadap perjanjian tersebut.

Abu ʾl-ʻAbbas memerintah selama hampir lima tahun (749-54). Beliau mendapat gelar *al-Ṣāffah*, "penumpah darah manusia" kerana beliau memburu semua anggota keluarga dinasti Umayyah yang masih hidup hingga ke lubang cacing, lalu membunuh mereka semua. Beliau kemudiannya digantikan oleh abangnya, Abu Jaʻfar ʻAbdullah ibn Muhammad, yang masyhur dengan gelar al-Mansur. Di bawah khalifah ʻAbbasiyah pertama tadi, orang-orang Khurasan menguasai pasukan tentera, justeru mereka mampu mengawal kuasa pentadbiran yang ada pada *Amīr al-Muʾminīn*. Tetapi selepas al-Mansur memegang tampuk kuasa, beliau telah merampas kembali kuasa tentera daripada orang-orang Khurasan tersebut supaya kuasa peribadinya sebagai khalifah dapat dikukuhkan. Beliau juga telah membunuh Abu Muslim, jeneral revolusi ʻAbbasiyah yang setia dahulu. Tindakan ini sesungguhnya melambangkan satu keterpisahan dengan golongan pro-ʻAli serta aspirasi legitimasi politik berasaskan agama yang dibawa mereka. Golongan Syiah mula tidak berpuas hati dengan sikap al-Mansur serta tindakan yang beliau lakukan, dan hal ini dimanifestasi melalui beberapa gerakan pemberontakan sepanjang zaman pemerintahan beliau. Apa yang jelas, kini golongan ʻAbbasiyah sememangnya berhasrat untuk memegang kuasa seorang diri, dan ini bermakna, golongan Syiah ditinggalkan keseorangan dalam usahanya mencari legitimasi politik mereka sendiri.

Para Pengikut Yang Masyhur

Sorotan peristiwa-peristiwa yang dibahaskan di atas mungkin menunjukkan bahawa zaman Umayyah hanya dipenuhi pergeseran politik, perselisihan sektarian, dan kempen-kempen ketenteraan melawan musuh-musuh dalaman jua luaran. Namun, gambaran ini sebenarnya tidak menyeluruh. Zaman Umayyah juga terisi dengan tren-tren percambahan idea serta intelektual yang bakal menghasilkan buah-buah nan ranum semasa zaman ʻAbbasiyah setelah itu. Asas-asas bagi ilmu perundangan, teologi sistematik, dan tasawuf mula dibina pada zaman ini. Pada masa yang sama, kecenderungan perbezaan bersifat sektarian turut menjadi cabaran dalam usaha menyatupadukan umat Islam. Di bahagian ini, kita akan menelusuri secara ringkas tren-tren utama ini dengan berfokus kepada lima figura penting dari generasi Para Pengikut ini. Legasi tokoh-tokoh ini, melalui usaha-usaha penting lagi unik mereka, sesungguhnya telah menjadi acuan kepada tradisi Islam zaman-berzaman. Bahkan, jika kita meneliti riwayat

hidup mereka, ia akan menyuluh pemahaman kita ke atas salah satu bab maha penting dalam sejarah intelektual jua politik dalam tamadun Islam.

'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (w. 720): Sang Pemerintah Warak dan Mujaddid Agama

'Umar ibn 'Abd al-'Aziz ('Umar II) merupakan khalifah Umayyah kelima yang memerintah dari tahun 717 hingga 720. Beliau dilahirkan pada kira-kira tahun 682, menurut beberapa sumber di Madinah, tetapi ada juga yang mengatakan beliau dilahirkan di Mesir. Bapa beliau ialah 'Abd al-'Aziz, gabenor Mesir dan adik kepada khalifah 'Abd al-Malik. 'Umar turut memiliki nenek-moyang yang lebih hebat lagi, iaitu moyangnya sendiri, *al-Khulafā' al-Rāshidūn* kedua, 'Umar ibn al-Khattab, yang digelar Umar I. Tidak seperti para pemerintah Umayyah sebelumnya, 'Umar II, sebagai sepupu kepada khalifah sebelum itu, tidak mewarisi jawatan daripada pemerintah sebelumnya tetapi telah dilantik ke jawatan khalifah.[21]

'Umar II membesar di Madinah. Setelah bapanya 'Abd al-'Aziz meninggal dunia, beliau telah dibawa ke Damsyik oleh bapa saudaranya 'Abd al-Malik lantas dikahwinkan dengan Fatimah, anak 'Abd al-Malik. Selepas 'Abd al-Malik pula meninggal dunia tidak lama kemudian, 'Umar II dilantik menjadi gabenor Madinah oleh sepupunya Walid I yang telah menaiki takhta menjadi khalifah. Berbeza dengan amalan biasa puak Umayyah, 'Umar II menjalankan pentadbiran wilayah tersebut dengan bantuan sebuah majlis mesyuarat. Sumber-sumber sejarah memuji pentadbiran beliau di Madinah sebagai satu zaman yang ditandai dengan kesaksamaan serta keadilan kepada rakyat, sehinggakan boleh dikatakan tidak ada aduan masalah yang difailkan terhadap tatakelola beliau ke Damsyik. Bahkan, Madinah pula menjadi tempat menerima para pelarian dari Iraq, yang kini berada di bawah pemerintahan gabenor Umayyah, al-Hajjaj ibn Yusuf yang terkenal dengan kezalimannya itu. Al-Hajjaj tidak berpuas hati dengan popularity 'Umar di kalangan rakyat Iraq, justeru ia pergi menghadap Walid untuk memohon supaya 'Umar dilucutkan jawatannya. Hal ini turut mengecewakan rakyat Madinah.

Selepas dilucutkan jawatan, 'Umar terus tinggal di Madinah sepanjang

21. Untuk riwayat hidup 'Umar II yang lengkap, lihat Ibn al-Jawzi, *Sīrah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz* ("Riwayat Hidup 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz") (Kaherah, 1331).

zaman pemerintahan Walid sehingga ia meninggal dunia lalu digantikan pula oleh adik Walid, Sulayman. Sulayman merupakan sepupu 'Umar yang sememangnya mengagumi 'Umar atas sebab akhlaknya yang mulia serta pengurusan tatakelolanya yang cemerlang. Tatkala tiba masanya untuk Sulayman menamakan penggantinya, beliau telah menamakan 'Umar di atas adik-adik dan anak-anaknya sendiri. 'Umar dengan berat hati bersetuju untuk mewarisi takhta khalifah selepas banyak kali mencuba, dan gagal, mengubah fikiran Sulayman. 'Umar II akan memerintah hanya selama tiga tahun tetapi dalam jangka masa singkat tersebut, beliau berjaya mengukir namanya di mercu nan tinggi dalam sejarah Islam. Kewarakan beliau yang mengagumkan, sifat rendah diri lagi tawaduk, dan kesederhanaan hidup beliau telah menjadikan beliau disayangi rakyat marhaen serta menghidupkan semula memori zaman *al-Khulafā' al-Rāshidūn* dahulu. Sepertimana para khalifah yang mendapat petunjuk sebelumnya, beliau juga dikatakan telah menyalurkan gajinya sendiri kepada perbendaharaan awam. Setiap hari, beliau akan memakai pakaian biasa-biasa sahaja, malah kadangkala compang-camping. Beliau juga menolak untuk tinggal di istana khalifah, dan pada masa yang sama, membenarkan ahli keluarga khalifah sebelum itu untuk terus tinggal di situ.[22]

Dasar pentadbiran dan fiskal beliau banyak yang menerbalikkan segala dasar bermewah-mewah yang dilakukan para pemerintah Umayyah sebelum itu. 'Umar menekankan betapa beliau bertanggungjawab ke atas rakyat, dan menggalakkan sekalian rakyat untuk menggantikannya dengan sesiapa saja yang mereka sukai andai beliau gagal memenuhi keperluan mereka. 'Umar jarang menerima hadiah, tetapi pada masa-masa tertentu apabila beliau menerimanya, beliau dikatakan akan menyerahkan hadiah tersebut kepada perbendaharaan awam. Segala hartanah yang pernah dirampas oleh para pemerintah Umayyah sebelumnya mula diagih-agihkan semula kepada rakyat yang memerlukan. Selain itu, beliau juga telah memulakan amalan mengakhiri khutbah Jumaat dengan membaca ayat Quran: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu melakukan keadilan, sifat ihsan, dan memberikan hak kepada saudara-saudara kamu" (Quran 16:90). Beliau juga memaparkan minat yang mendalam terhadap bidang pengumpulan hadith pada zaman awal tersebut. Bahkan, beliau juga dikatakan menghantar beberapa orang sarjana untuk "mencari apakah lagi hadith Rasulullah dan sunnahnya di luar

22. Ibid., 173 ff.

sana."[23]

Berbeza dengan para pemerintah sebelumnya, ʻUmar tidak obses dengan hal-hal penaklukan dan peluasan wilayah. Beliau memberhentikan kepungan ke atas Constantinople dan memanggil pulang bala tentera dari perbatasan Byzantine. Namun, pada masa yang sama, beliau juga berjaya mematahkan serangan orang-orang Turki di Azerbaijan dan menghapuskan beberapa pemberontakan Khawarij. Sebagai salah satu usaha untuk menjaga keharmonian antara Sunni dengan Syiah, beliau telah melarang amalan buruk Umayyah turun-temurun, iaitu amalan menghina ʻAli di atas mimbar khutbah. Beliau meneruskan dan mengembangkan lagi program-program kebajikan negara sedia ada yang telah dimulakan oleh pemerintah sebelumnya untuk membantu fakir miskin yang memerlukan. Di samping itu, beliau dikatakan telah menjaga "golongan yang dilindungi" (*ahl al-dhimmah*), yakni orang bukan Islam di bawah pemerintahan Muslim, dengan baik sekali serta mengenakan cukai yang rendah kepada mereka. Misalnya, di Mesir, beliau pernah mengarahkan gabenor di situ untuk mengecaj setiap penganut Kristian Koptik yang memiliki hartanah (yang tertakluk kepada cukai) hanya 20 dinar sahaja, berbanding 40 dinar yang dicaj ke atas pemilik hartanah Muslim.[24] Tetapi, dalam sumber-sumber lebih mutakhir, ʻUmar II juga digambarkan seperti ʻUmar I, iaitu adakalanya ia bersikap keras terhadap golongan bukan Islam. Sebenarnya, kebanyakan catatan-catatan sebegini perlu dibaca dengan berwaspada, kerana ia boleh jadi merupakan cerminan kepada periode yang lebih sektarian pada zaman selepas beliau.[25]

Mungkin tidak perlu dihuraikan lagi, apabila rakyat sangat mengasihi beliau, ramai juga elit-elit diraja maha kaya Umayyah yang membenci akhlak tawaduk jua popularitiʻUmar. Sebahagian sumber menceritakan kepada kita bagaimana salah seorang pemuka Umayyah merasuah seorang khadam untuk meracun makanan ʻUmar. ʻUmar akhirnya tewas kepada racun

23. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, vol. II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago, 1967), 26.

24. Ibn Taghribirdi, *Nujūm al-Ẓāhirah fī Mulūk Miṣr wa-'l-Qāhirah* ("Bintang-bintang Bergemerlapan Pada Menghuraikan Raja-raja Mesir dan Kaherah") (Kaherah, 1963), 1:238.

25. Sejarawan asal Jerman, R. J. H. Gottheil meragui sama ada titah perintah yang tidak toleran, yang disandarkan kepada ʻUmar II benar-benar datang daripada beliau atau tidak; lihat karya beliau *Dhimmis and Moslems in Egypt* (Kajian Semitik dan Perjanjian Lama sebagai memperingati William Rainey Harper; jilid 2) (Chicago, 1908), 358-359.

tersebut. Ketika saat-saat akhir sebelum menghembuskan nafas terakhirnya, beliau dimaklumkan mengenai konspirasi untuk membunuhnya, dan dikatakan telah memaafkan pihak yang terlibat membunuhnya. Beliau wafat di Aleppo pada 720 dan digantikan oleh sepupunya, Yazid II.

Selepas kawafatannya, ʻUmar II menjadi lebih masyhur berbanding semasa hidupnya di atas muka bumi. Sifat ihsan serta kasihnya kepada rakyat jelata, dan kasih rakyat kepadanya juga, menjadi jaminan bahawa nama beliau akan terus-menerus terukir dalam memori umat. Tiada satu pun pengiktirafan lebih tinggi ke atas seorang pemerintah Muslim daripada digolongkan sebagai salah seorang *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, dan gelar ini dipakaikan ke atas beliau selepas kewafatannya. Maka, ʻUmar II diangkat menjadi *al-Khulafā' al-Rāshidūn* yang kelima, penutup para pemerintah yang mendapat petunjuk. Disebabkan beliau jugalah, satu tradisi baharu bermula dalam Islam, apabila beliau sebagai seorang pembaharu agama (*mujaddid*) muncul pada awal kurun kedua Islam selepas berdekad-dekad tersebarnya kebejatan jua keruntuhan moral di bawah pemerintahan puak Umayyah yang korup lagi duniawi itu. Maksudnya, kepercayaan bahawa Tuhan tidak akan membiarkan umat Nabi Muhammad tercemar dengan kerosakan moral secara berterusan mula menjadi pegangan umat Islam. Tetapi, Dia akan menghantar seorang mujaddid agama setiap seratus tahun, dan individu ini akan membersihkan umat Islam daripada tokok-tambah dan pengubahsuaian yang berbahaya. Dia akan mengembalikan semula ketakwaan yang suci murni bersama-sama amalan yang sahih bagi umat Islam. Dari titik inilah, kemunculan mujaddid setiap seratus tahun ini mula menjadi sebahagian daripada tradisi Islam. Hal ini telah menanamkan sikap optimis dalam kalangan umat, serta menjadikan mereka yakin betapa tingginya kasih sayang Tuhan ke atas kebajikan mereka. Mungkin jika dibandingkan dengan semua perkara lain, perkembangan inilah yang telah secara langsung mendefinisikan legasi moral ʻUmar II.

Al-Hasan al-Basri: Pengkritik Berwibawa dan Sufi Sejati

Menurut sumber-sumber sejarah, nama penuh beliau ialah Abu Saʻid ibn Abi 'l-Hasan Yasar al-Basri, dan beliau hidup antara tahun 642-728. Bapanya, seorang Parsi bernama Peroz, pernah dipenjarakan di Iraq semasa periode pembukaan wilayah tersebut dan dibawa ke Madinah oleh Zayd ibn Thabit, setiausaha Rasulullah, lalu dibebaskan di situ. Al-Hasan dilahirkan di Madinah semasa pemerintahan ʻUmar ibn al-Khattab selepas bapanya

menikahi seorang wanita bernama Khayra, wanita yang dimerdekakan oleh Ummu Salamah, salah seorang isteri Rasulullah. Al-Hasan membesar di kawasan Wadī al-Qurrā sebelum berpindah ke Basrah.

Sebagai salah seorang daripada golongan Pengikut yang paling masyhur, al-Hasan al-Basri mula menjadi terkenal di mimbar di Basrah semasa zaman Umayyah. Beberapa khutbah serta tazkirah yang diberikan beliau telah dirakam oleh ahli-ahli sastera seperti al-Jahiz atas sebab mutu dan keindahannya yang menggerakkan hati-hati manusia. Dalam sumber sejarah, beliau digambarkan sebagai seorang yang memiliki keberanian moral yang cukup tinggi khususnya dalam mengkritik para pemerintah Umayyah yang suka bermewah-mewah. Beliau juga telah mencetuskan kemarahan al-Hajjaj, gabenor Basrah yang kuku besi, apabila beliau mengkritik gabenor tersebut atas tindakannya menubuhkan kota Wasit pada 705. Kesannya, beliau terpaksa hidup dalam persembunyian sehingga gabenor itu meninggal dunia pada 714.[26]

Pada masa yang sama, secara kontra dengan kisah penentangan lisan beliau menentang pemerintahan kuku besi tadi, al-Hasan al-Basri juga ditonjolkan dalam beberapa sumber sebagai menggalakkan sikap berdiam diri dalam politik dan bersikap non-militan. Hal ini dilihat dalam kerangka penentangan terhadap kezaliman beberapa pemerintah Umayyah. Satu anekdot yang tersohor ialah kisah yang dicatat oleh Ibn Sa'd dalam entri beliau tentang al-Hasan al-Basri. Menurut anekdot ini, sekumpulan orang-orang Islam datang menemui al-Hasan al-Basri untuk meminta kebenaran beliau bagi memulakan satu pemberontakan bersenjata menentang al-Hajjaj. Mereka bertanyakan pendapat al-Hasan tentang usaha mereka mahu "menentang pemerintah kuku besi ini yang banyak menumpahkan darah, merampas harta secara zalim, meninggalkan solat, dan banyak lagi kesalahannya." Maka jawab al-Hasan; pada pendapat beliau, mereka tidak wajar mengangkat senjata melawan al-Hajjaj. Kata beliau, "Jika ini hukuman dari Tuhan, maka kamu tidak akan mampu mengubahnya dengan pedang-pedang kamu. Dan jika ini ujian dari Tuhan, bersabarlah sehingga ketetapan Tuhan tiba kepada kamu. Hanyasanya Dia-lah sebaik-baik hakim penentu

26. Untuk biografi al-Hasan dalam bahasa Inggeris yang ringkas lagi mudah diakses, lihat *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers (Leiden, 1974), 136. Lihat juga Ibn Khallikan, *Wafāyah al-A'yān* ("Memperingati Orang-orang Mulia"), ed. Ihsan 'Abbas (Beirut, tiada tarikh), 2:69-73.

ketetapan." Namun, kumpulan pemberontak ini mengabaikan nasihat al-Hasan dan tetap meneruskan penentangan bersenjata mereka melawan al-Hajjaj. Mereka tewas dan al-Hajjaj membunuh mereka semua. Setelah itu, al-Hasan berkata pula; jika manusia sanggup bersabar menahan segala mehnah yang diturunkan kepada mereka melalui pemerintah yang zalim, maka Tuhan akan membuka jalan keluar bagi mereka. Tetapi seterusnya al-Hasan dengan sesal berkata, "mereka selalu saja gopoh mengangkat pedang, sebab itulah mereka ditinggalkan bersama pedang mereka semata. Demi Allah! Tiada satu hari pun mereka itu membawa kebaikan."[27]

Apa yang menarik berkenaan anekdot ini ialah implikasinya akan bercanggah dengan riwayat-riwayat lain yang menyatakan bahawa al-Hasan lebih cenderung kepada doktrin kebebasan iradat manusia. Sepertimana yang telah kita sentuh di atas berkait golongan Ghaylaniyyah atau Qadariyyah, konsep kebebasan iradat manusia sememangnya bercanggah dengan sikap berdiam diri dalam isu politik, kerana kebebasan iradat membawa kepada agensi[28] manusia dalam merobah persekitaran sosio-politik mereka. Perkara ini, jika digabungjalinkan bersama satu lagi prinsip Islam iaitu amar makruf nahi mungkar (cf. Quran 3:104, 3:110), maka sudut pandang Qadari (pro-kebebasan iradat manusia) boleh difahami sebagai sesuatu yang menggalakkan penentangan aktif ke atas ketidakadilan dan kezaliman menerusi pelbagai sarana. Sebenarnya terdapat bukti yang boleh dikatakan cukup untuk membina reputasi al-Hasan sebagai seorang yang cenderung ke arah idea Qadari atau kebebasan iradat ini. Beliau dikatakan pernah mengeluarkan pendapat bahawasanya manusia akan bertanggungjawab penuh ke atas segala yang dikerjakan dan seorang pendosa itu semata-mata yang harus dipersalahkan atas kelakuan buruknya sendiri. Inilah yang telah membawa beliau untuk merumuskan satu doktrin bahawa seorang individu yang melakukan dosa besar adalah seorang hipokrit (munafik). Malah, sepertimana yang telah kita tinjau di atas, beliau selalu mengkritik para pemerintah Umayyah yang gemar melaksanakan dasar-dasar yang tidak popular, umpamanya al-Hajjaj, di khalayak. Kesemua ini menonjolkan dari beberapa sudut betapa beliau sendiri melakukan

27. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, 7:163-165.

28. **Nota penterjemah:** Saya menterjemahkan perkataan ini daripada "*agency*" dalam bahasa Inggeris. Ia membawa maksud manusia sebagai ejen ("*agent*") yang menentukan perlakuannya sendiri. Ia turut berkait rapat dengan konsep penentuan keputusan untuk bertindak oleh diri sendiri: autonomi.

penentangan politik secara terbuka. Namun, jika kita mahu juga merundingkan kisah-kisah yang tampaknya saling bercanggah tadi, kita boleh juga mengatakan bahawa al-Hasan yang berorientasikan mazhab Qadari memang membenarkan penentangan aktif melawan kezaliman politik, tetapi beliau melarang penentangan bersenjata.

Perlu diingat, seorang yang sangat popular, warak, tinggi moralnya, dan merupakan figura penting dari zaman generasi kedua umat Islam seperti al-Hasan al-Basri pastinya akan berkecenderungan untuk diklaim oleh pelbagai golongan sebagai sebahagian daripada anggota awal dalam golongan mereka. Dan memang pun, al-Hasan banyak diklaim menjadi milik bermacam-macam kelompok pada zaman selepasnya seperti puak Muktazilah, Sufi, dan golongan Sunni secara umum. Setiap kelompok ini melihat bagaimana pandangan serta doktrin mereka masing-masing mula bercambah dan diwarisi daripada pemikiran jua amalan tokoh ini.[29]

Al-Hasan al-Basri menduduki mercu sebagai salah seorang mufasir al-Quran yang penting dari kalangan *mawālī* pada zaman awal umat Islam, sebaris dengan Sa'd ibn Jubayr, Mujahid ibn Jabr, Tawus ibn Kaysan, Wahb ibn Munabbih (w. kk. 732), dan Wasil ibn 'Ata' (w. 749). Pun begitu, dalam kalangan para ulama hadith, reputasi al-Hasan sedikit bermasalah. Beliau pernah dianggap sebagai seorang periwayat hadith yang kurang berwaspada dan tidak menekankan keandalan sesuatu riwayat. Bahkan, beliau juga pernah dituduh mereka-reka riwayat palsu. Sebenarnya dalam isu ini, kemungkinan yang lebih besar ialah terdapatnya beberapa kumpulan dengan motif tertentu selepas zaman beliau cuba menyebarkan riwayat-riwayat yang meragukan. Mereka pun kemudiannya cuba menggunapakai nama al-Hasan ke atas riwayat tersebut demi menjadikannya tampak autoritatif.

Al-Hasan terus-menerus diingati kerana kewarakan, ketinggian ilmu, usaha-usaha dakwah, dan kritikan-kritikan pedas beliau ke atas puak Umayyah yang duniawi itu. Gaya hidup beliau yang sederhana lagi marhaen pula diangkat menjadi suri teladan bagi golongan Sufi selepas zamannya. Betapa mendalamnya kasih sayang umat terhadap ulama ini, sehinggakan semasa beliau menghembuskan nafas terakhirnya di Basrah pada 10 Oktober

29. Untuk kajian terkini tentang al-Hasan al-Basri sebagai figura dalam sejarah dan mitos, lihat Suleiman Ali Mourad, *Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri* (d. 110H/728 ce) *and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden, 2006), 19-120.

728, manusia dari pelbagai lapisan masyarakat berbondong-bondong menziarahi majlis pengebumiannya. Mereka meninggalkan masjid-masjid dan segala kesibukan peribadi masing-masing semata-mata untuk memberi penghormatan terakhir kepada beliau. Bagi penulis biografi Ibn Khallikan (w. 1282), perkara sebegitu tidak pernah berlaku di mana-mana pun sebelum itu.[30]

Pembentukan Pemikiran Syiah

Peristiwa Karbala' pada 680 merupakan salah satu titik penting yang mengubah sejarah selama-lamanya. Selepas kekalahan teruk dan banyak anggota mereka dibunuh oleh tentera Yazid, golongan pro-ʻAli ketika itu mula menjelmakan diri mereka sebagai golongan warak yang memainkan peranan pembangkang kepada kerajaan Umayyah yang dibenci itu. Tetapi lama kelamaan, peranan pembangkang mereka mula berubah bentuk menjadi sikap berdiam diri dalam politik. Hal ini terpakai khususnya kepada para pemikir dan sarjana agung zaman awal Syiah. Mereka ini, yang kecewa dengan persekitaran sosio-politik secara umum, mula fokus ke dalam diri sendiri—menuju kehidupan berteraskan minda jua kerohanian, sebagai jalan keluar daripada kebejatan dunia politik.

Boleh dikatakan, ilmuwan agung Syiah yang paling masyhur pada zaman ini ialah Jaʻfar al-Sadiq. Beliau diraikan oleh kedua-dua golongan Syiah jua Sunni atas sebab ketinggian ilmu serta kewarakan peribadi beliau. Maka, kita akan menelusuri riwayat hidup dan sumbangan beliau dengan lebih terperinci di bawah.

Jaʻfar al-Sadiq (w. 765): Ilmuwan dan Faqih Yang Bertakwa

Abu ʻAbdullah Jaʻfar ibn Muhammad, dikenali dengan gelar al-Sadiq ("Yang Benar") menjadi Imam Syiah keenam setelah kewafatan bapanya, Muhammad al-Baqir (w. kk. 735). Beliau dilahirkan di Madinah pada 702 dan berketurunan langsung dari Nabi Muhammad dari belah ayahnya menerusi Fatimah dan ʻAli. Ibunya, Ummu Farwa merupakan cicit kepada *al-Khulafā' al-Rāshidūn* pertama, Abu Bakar. Beliau berusia kira-kira 37 tahun ketikamana bapanya, Imam kelima, wafat.[31]

30. Ibn Khallikan, *Wafāyah al-Aʻyān*, 2:72.

31. Untuk huraian biografi ringkas, lihat Moojan Momen, *An Introduction to Shiʻi Islam*

Ja'far al-Sadiq mula belajar di bawah bapa dan datuknya, yakni Imam keempat, Zainul 'Abidin 'Ali ibn al-Husayn. Beliau menjadi salah seorang autoriti terpenting zamannya dalam pengajian al-Quran, Sunnah, dan perundangan. Fatwa-fatwa beliau dalam fiqh menjadi asas kepada mazhab Ja'fari, yang adakalanya dianggap sebagai mazhab kelima selepas empat mazhab fiqh dalam tradisi Sunni. Dua daripada pengasas mazhab Sunni, Abu Hanifah dan Malik ibn Anas, merupakan murid kepada beliau. Selain mereka, murid-murid beliau yang masyhur termasuklah Wasil ibn 'Ata' yang terkenal dengan pengasasan mazhab pemikiran Muktazilah, dan Jabir ibn Hayyan, ahli alkimia yang dikenali sebagai Geber di Eropah. Justeru, kita dapat melihat bagaimana capaian ilmu Ja'far adalah cukup ekstensif, dan ini juga menonjolkan betapa besarnya penghormatan yang beliau dapat daripada pelbagai lapisan masyarakat, tidak kiralah dari mazhab mana pun. Secara umumnya, sarjana-satjana Sunni mengiktiraf Ja'far sebagai seorang periwayat hadith yang cemerlang; contohnya, al-Shafi'i mengangkat beliau sebagai salah seorang autoriti yang boleh dipercayai dalam ilmu hadith (*thiqah*).[32] Pada zaman tersebut, golongan Sunni dan Syiah saling menyertai halakah ilmu masing-masing. Kecenderungan ini akan menjadi lebih kerap seiring dengan peredaran masa.[33]

Zaman Ja'far sebagai Imam ditandai dengan beberapa peristiwa paling penting di dunia Muslim. Kesemua ini termasuklah pemberontakan Zayd ibn 'Ali pada 740, kebangkitan 'Abbasiyah melawan Umayyah yang bermula pada 747, dan kempen ketenteraan pemberontak pro-'Ali, Muhammad al-Nafs al-Zakariyya menentang puak 'Abbasiyah pada 762. Sepertimana sikap bapa dan datuknya sebelum itu, Ja'far menolak untuk terlibat dalam siri-siri kebangkitan ini sambil mengekalkan sikap berdiam diri dalam politik. Menurut catatan, beliau telah ditawarkan jawatan khalifah beberapa kali oleh Abu Salamah, pemimpin pemberontak 'Abbasiyah, tetapi beliau menolaknya.

Dalam doktrin serta historiografi Syiah Imamiyah yang akan disusun sepenuhnya pada zaman selepas beliau, Ja'far al-Sadiq digambarkan sebagai

---

(New Haven dan London, 1985), 38-39; dan artikel "Dja'far al-Sadik," *EI2*, 2:374-375.

32. Lihat al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* ("Pelajaran Nan Sempurna Perihal Nama-nama Periwayat Hadith"), ed. Bashshar 'Awwad Ma'ruf (Beirut, 1992), 5:77.

33. Kecenderungan untuk saling menyebarkan fahaman masing-masing ini menjadi lebih rancak di bawah pemerintahan Mongol; lihat Alessandro Bausani, "Religion under the Mongols," dalam *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968), 5:538-549.

Imam bagi zamannya. Tiada keraguan lagi berkenaan hakikat itu dalam sumber-sumber tersebut. Namun, adalah tidak jelas sama ada Jaʻfar pernah mendakwa dirinya sendiri sebagai Imam yang absah, atau adakah perkara ini diiktiraf secara umum lagi meluas oleh masyarakat. Malahan, pengiktirafan sebegini daripada para penyokong pada zaman beliau pun adalah tidak jelas pada kita. Walau bagaimanapun, sumbangan beliau dalam evolusi doktrin Syiah pada zamannya kelihatannya amat besar. Jaʻfar dikatakan telah mengembangkan lagi tiga prinsip penting dalam doktrin kepercayaan yang pernah digagaskan sebelumnya oleh bapanya, al-Baqir[34]:

1. prinsip *naṣṣ*, yang menyatakan bahawa seorang Imam yang sah mestilah dilantik oleh Imam sebelumnya secara jahar;
2. prinsip *ʻilm*, bahawasanya seorang Imam itu dikurniakan ilmu nan komprehensif, termasuklah ilmu supra-tabii; dan
3. prinsip *taqiyyah* ("penyembunyian secara berwaspada") yang menyatakan bahawa orang Syiah boleh menyembunyikan kepercayaannya dalam situasi berbahaya.

Selain itu, Jaʻfar juga dikatakan telah menghuraikan lagi prinsip *walāyah*—"kesetiaan kepada ahli keluarga Rasulullah"—yang kini menjadi tiang seri pemikiran Syiah. Menurut satu riwayat yang dicatatkan oleh ahli hadith abad ke-17 yang tersohor, Muhammad Baqir al-Majlisi (w. 1699), Jaʻfar pernah berkata,

> Yang pertama-tama akan disoal kepada tiap-tiap orang beriman tatkala berdirinya dia di hadapan Tuhan Yang Maha Kuasa ialah: soalan tentang solat lima waktu, zakat, puasa Ramadan, haji, dan berkenaan *walāyah* yang ia berikan kepada keluarga Rasulullah. Jikalau ia mengiktiraf *walāyah* yang wajib ke atas kita semua ini, maka barulah solatnya, puasanya, zakatnya, dan hajinya diterima. Tetapi andai ia tidak mengiktiraf *walāyah* yang wajib ke atas kita di depan Tuhan Yang Maha Kuasa nanti, maka Dia tidak akan menerima segala amalannya.[35]

34. Untuk huraian pemikiran al-Baqir, lihat Arzina R. Lalani, *Early Shiʻi Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir* (London, 2000).
35. Al-Majlisi, *Biḥār al-Anwār*, 27:167.

Idea tentang kesetiaan atau sokongan kepada keluarga Rasulullah—yakni kepada Fatimah, ʻAli, kedua-dua anak mereka iaitu al-Hasan dan al-Husayn, dan seterusnya kepada semua Imam-imam yang sah dari keturunan mereka—menjadi kian lama kian penting. Ia seterusnya menjadi batu asas dalam doktrin Syiah yang telah terbina sepenuhnya menjelang abad kesembilan. Hal ini sehingga kini kekal menjadi perbezaan doktrin paling asas antara Sunni dengan Syiah. Meskipun golongan Sunni juga mengagung-agungkan keluarga Rasulullah, mereka tidak meletakkan kepentingan di peringkat keibadatan jua ukhrawi kepada keturunan tersebut.

Walaupun Jaʻfar menolak untuk terlibat dalam politik sektarian, beliau sentiasa dipantau oleh para pemerintah ʻAbbasiyah yang baru menaiki takhta, bahkan pernah dipenjara beberapa kali. Selepas perselisihan mereka dengan golongan pro-ʻAli, puak ʻAbbasiyah merasa takut pula terhadap populariti Jaʻfar. Selain itu, kemasyhuran Jaʻfar sebagai seorang sarjana serta nasab keturunannya yang sah-sah sampai kepada Rasulullah dilihat sebagai ciri-ciri orang yang berpotensi merampas kuasa. Jaʻfar menghembuskan nafas terakhirnya pada 4 Disember 765 pada usia kira-kira 63 tahun. Para penyokongnya percaya bahawa beliau telah diracun. Beliau dikebumikan di perkuburan Baqi' yang tersohor di Madinah. Di situlah juga, ramai ahli keluarga Rasulullah dimakamkan.

Kewafatan beliau disusuli dengan pertelingkahan dahsyat berkait isu pengganti beliau. Hal ini telah memecahkan lagi komuniti Syiah. Golongan yang dikenali sebagai Ismaʻili atau Syiah Imam Tujuh menyokong pelantikan anak sulung Jaʻfar, Ismaʻil, sebagai Imam seterusnya. Tetapi, Ismaʻil meninggal dunia sebelum Jaʻfar. Selepas itu, golongan Imam Tujuh ini mengiktiraf pula anak sulung Ismaʻil sebagai imam berikutnya. Terdapat juga mereka yang membentuk golongan *Imāmī/Ithnā ʻAsharī* (Imam Dua Belas). Mereka ini mengiktiraf anak Jaʻfar yang lebih muda, iaitu Musa ibn Kazim sebagai Imam selepas kewafatan Jaʻfar dan Ismaʻil. Perpecahan antara golongan Imam Tujuh dengan Imam Dua Belas berkekalan hingga ke hari ini.

Kemunculan Perundangan Dan Fiqh Di Kalangan Golongan Awal Sunni

Setelah kewafatan Rasulullah, Quran dan Sunnah merupakan sumber-sumber (*uṣūl*) hukum Islam yang lazim diterima di kalangan pakar-pakar fiqh zaman awal. Sumber-sumber tambahan seperti kesepakatan (*ijmāʻ*) dan

penaakulan berdasarkan analogi (*qiyās*) akan ditambah pada zaman selepasnya, khususnya pada abad kelapan. Dalam sepucuk surat yang masih terpelihara, yang ditulis oleh ʻUmar ibn al-Khattab kepada Abu Musa al-Ashʻari, gabenor Basrah, tiga daripada empat prinsip utama dalam fiqh itu—iaitu Quran, Sunnah, dan *qiyās*—sudah pun disebut. Berdasarkan tiga sumber ini, seorang faqih pada ketika itu boleh mengeluarkan pendapat menurut taakulannya sendiri (*raʼy*). Dalam tempoh masa yang sedang kita bahaskan ini (yakni tiga suku awal abad kelapan), situasi ilmu fiqh masih dalam keadaan yang belum tersusun kemas. Para fuqaha zaman awal meneruskan usaha ilmiah mereka berpandukan pendapat sendiri; ada yang menuruti kaedah memilih sesuatu yang lebih baik (*istiḥsān*), dan ada juga yang merujuk langsung kepada sunnah para sahabat Rasulullah, selain sunnah Rasulullah, sebagai sumber normatif bagi kaedah fiqh. Tambahan lagi, hukum-hukum kebiasaan masyarakat (*ʻurf*, *ʻādah*) turut diiktiraf oleh sesetengah fuqaha sebagai rujukan yang sah dalam usaha mengeluarkan pendapat fiqh, walaupun ia tidaklah dianggap secara rasmi sebagai salah satu sumber hukum.[36]

Dari kalangan dua generasi awal umat Islam, kita memiliki sekelompok yang dikenal sebagai "tujuh fuqaha (jamak bagi faqih) di Madinah"—Abu Bakar ibn ʻAbd al-Rahman (w. 712), ʻUbaydullah ibn ʻAbdullah ibn ʻUtbah (w. 716), ʻUrwah ibn al-Zubayr (w.712), Qasim ibn Muhammad (w. kk. 728), Saʻid ibn al-Musayyib (w. 712), Sulaiman ibn Yasar (w. kk. 728), dan Kharijah ibn Zayd ibn Thabit (w. 717). Tafsiran mereka terhadap al-Quran dan Sunnah ketika itu dianggap sebagai paling autoritatif. Aktiviti kefaqihan mereka menunjukkan kepada kita bagaimana pada zaman awal, iaitu penghujung abad pertama selepas Islam ketika itu, telah wujud satu korpus pandangan fiqh yang dihormati oleh masyarakat. Mereka itu tersangatlah masyhur sehinggakan para kadi dikatakan tidak akan mengeluarkan keputusan hukum selagi mereka belum bertanya pandangan daripada "tujuh fuqaha" tadi.[37] Tetapi malangnya, karya-karya mereka sangatlah sedikit yang sampai ke zaman kita. Selain itu, di Kufah, kita punyai nama-nama seperti Ibrahim al-Nakhaʼi (w. antara 713-715) dan Hammad ibn Abi Sulayman (w. 738), dua daripada golongan pengikut yang tersohor, dan mereka ini banyak terlibat dalam aktiviti kefaqihan. Namun, tiada satu pun karya fiqh tulisan

36. Untuk huraian terperinci tentang sejarah perkembangan ilmu fiqh, lihat Hallaq, *Origins and Evolution*, khususnya h. 29-56.

37. Al-Fasawi, *Kitāb al-Maʻrifah*, 1:471.

mereka yang kekal ke zaman kita. Dalam kaitan ini, kitab *Majmūʿ al-Fiqh* ("Himpunan Pandangan Fiqh") karya Zayd ibn ʿAli (w. 740), pendiri mazhab Syiah Zaydiyyah, merupakan manuskrip fiqh tertua yang masih terselamat hingga kini, walaupun kini ia wujud dalam bentuknya yang telah banyak disunting mengikut pengaruh pemikiran mazhab Hanafi. Secara kronologi, faqih besar seterusnya yang akan kita terokai pada abad kelapan ialah Abu Hanifah yang masyhur itu, kemudian diikuti pula oleh Malik ibn Anas. Kedua-dua mereka akan kita telusuri di bahagian seterusnya.

Abu Hanifah (w. 767): Pentafsir Hukum Fiqh Yang Bitara

Abu Hanifah al-Nuʿman ibn Thabit ibn Zuta, seorang ahli kalam dan faqih, merupakan pendiri mazhab Hanafiyyah, salah satu daripada empat jalur pemikiran (*madhāhib*) Sunni yang diiktiraf pada hari ini. Beliau dilahirkan di Kufah pada kira-kira tahun 699 dan wafat pada 767 di Baghdad pada usia 70 tahun. Semasa zaman pemerintahan ʿAli, khalifah keempat, datuknya Zuta telah dibawa dari Kabul (terdapat juga pandangan mengatakan tempat lain) ke Kufah sebagai seorang hamba. Beliau terus menetap di situ selepas dimerdekakan. Bapa Abu Hanifah, Thabit, dikatakan pernah bertemu ʿAli ibn Abi Talib, dan ʿAli pernah mendoakan keberkatan untuk beliau dan seluruh keturunannya.[38]

Pendidikan Abu Hanifah bermula sejak awal lagi di Kufah. Beliau mula menghafal al-Quran dan belajar *qirāʾah* (cara bacaan al-Quran) di bawah seorang qari tersohor bernama ʿAsim ibn Bahdalah. Cara bacaan beliau kekal hingga ke hari ini sebagai salah satu jalur yang banyak diikuti. Selain itu, Abu Hanifah menerima latihan kesarjanaan dalam bidang fiqh dan hadith, dan untuk itu beliau belajar di bawah sarjana-sarjana besar seperti Hammad ibn Abi Sulayman (w. 738), faqih paling terkenal di Kufah, dan ʿAta' ibn Abi Rabah (w. 744) di Mekah. Abu Hanifah juga dikatakan pernah terlibat dalam debat-debat bersama pelbagai jalur pemikiran kalam, seperti puak Jahmiyyah, Qadariyyah, dan Muktazilah di Kufah dan Basrah. Dua kota ini merupakan pusat intelektual termaju pada zaman tersebut.

Selepas wafatnya Hammad ibn Abi Sulayman, Abu Hanifah mula meningkat naik sebagai ulama penting dalam bidang fiqh di Kufah, tetapi

38. Lihat artikel "Abu Hanifa," *EI2*, 1:123-124; dan entri tentang beliau dalam Ibn Khallikan, *Wafāyah al-Aʿyān*, 5:405-415. Kisah ini dirujuk daripada sumber-sumber tersebut.

beliau tidak pernah berkhidmat sebagai *qāḍī* ("kadi" / "hakim"). Sebenarnya, beliau pernah ditawarkan menjadi kadi oleh sebilangan pemerintah pada hari-hari terakhir dinasti Umayyah. Salah seorang daripada mereka ialah Yazid ibn ʿAmr, gabenor Umayyah di Iraq semasa zaman pemerintahan khalifah Umayyah terakhir, Marwan ibn al-Hakam (m. 750). Mendengarkan penolakan Abu Hanifah terhadap jawatan tersebut, Yazid telah menjatuhkan hukuman sebat ke atas beliau. Selepas itu, beliau terus melarikan diri ke Mekah dan tinggal di sana selama lima atau enam tahun sehinggalah kerajaan Umayyah dijatuhkan. Sepertimana orang-orang warak lain yang tersohor pada zamannya, Abu Hanifah juga mengambil sikap mengasingkan diri daripada para pemerintah Umayyah yang dianggap zalim dan terlalu duniawi itu. Kemudian, selepas golongan ʿAbbasiyah pula mendapat kuasa, khalifah al-Mansur selalu menghantar hadiah kepada Abu Hanifah dengan harapan beliau bersetuju untuk berkhidmat sebagai kadi di bawah kerajaannya, tetapi ulama tersebut dikatakan akan sentiasa menolak tawaran tersebut.

Selain kewarakan serta sikap zuhud beliau yang tinggi, Abu Hanifah juga dikatakan sangat suka bersedekah. Kepermurahan beliau kepada anggota keluarganya sendiri serta golongan fakir miskin secara umumnya menjadi satu legenda yang kekal zaman-berzaman. Bahkan, beliau juga selalu membantu murid-muridnya yang memerlukan wang. Biasanya, hari-hari Abu Hanifah akan digunakan sepenuhnya untuk mengajar dan beribadat kepada Tuhan. Rutin harian beliau akan bermula daripada solat Subuh di masjid, dan selepas itu beliau akan menjawab soalan-soalan daripada muridnya sehingga tengah hari. Selepas solat Zohor, beliau akan mengajar lagi sehingga waktu Isyak. Kemudian, beliau akan pulang ke rumah untuk berehat sebentar. Selepas itu, beliau akan kembali ke masjid untuk beribadat hingga masuknya waktu Subuh. Beliau dikatakan sentiasa mengulang-ulang bacaan sebahagian besar daripada al-Quran. Malah, menurut beberapa sumber, beliau pernah mengerjakan haji di Mekah sebanyak lima puluh lima kali.

Abu Hanifah sendiri tidak menunggalkan karya yang banyak dalam bidang fiqh tetapi pemikiran kefaqihan beliau boleh ditinjau dan direkayasa daripada penulisan murid-muridnya. Muridnya yang paling terkenal ialah al-Shaybani (w. 749) dan Abu Yusuf (w. 798) yang telah banyak memelihara pendapat-pendapat Abu Hanifah dalam karya-karya mereka. Daripada karya-karya ini, adalah jelas bahawasanya pemikiran fiqh Abu Hanifah banyak didasari oleh pendapat-pendapat hasil taakulannya sendiri (*ra'y*) dan

kesimpulan beliau banyak dicapai menerusi taakulan analogi (*qiyās*). Orientasi rasionalis sebegini kekal menjadi wajah mazhab Hanafi hingga ke hari ini. Bahkan golongan Muktazilah, ahli-ahli kalam rasionalis dalam tradisi Islam, sekalipun turut mendakwa bahawa Abu Hanifah merupakan sebahagian daripada mereka.

Menerusi pandangan teologinya, Abu Hanifah menonjolkan satu sikap yang mahu mengekalkan kesatuan jua keharmonian umat Islam ketika zaman yang mencabar sepanjang kehidupannya. Beliau mahu merintis satu jalan tengah antara dua pandangan ekstrem. Melalui usaha beliau ini, Abu Hanifah menampakkan pengaruh golongan Murji'ah ("mereka yang menangguhkan hukuman"), golongan yang muncul semasa sepertiga akhir zaman Umayyah, sepertimana yang telah kita tinjau sebelum ini, dalam pandangan beliau. Sikap yang bercorak Hanafi-Murji'i ini sebenarnya banyak membentuk sikap-sikap kepolitikan serta teologi di sisi puak *ahl al-sunnah* yang akan mula muncul sepenuhnya selepas zaman itu. Dalam surat karangan Abu Hanifah kepada seorang faqih di Basrah bernama 'Uthman al-Batti—yang dianggap oleh para sarjana sebagai surat yang asli—Abu Hanifah mempertahankan pandangannya yang cenderung kepada prinsip-prinsip golongan Murji'ah. Tambahan lagi, dalam karya akidah yang disandarkan kepada beliau berjudul *Fiqh al-Akbar*, Abu Hanifah menggariskan sepuluh teras akidah yang berselisih dengan pendirian golongan Khawarij, Syiah, Qadariyyah, dan Jahmiyyah. Dua golongan terakhir itu merupakan mereka yang mempercayai kebebasan iradat mutlak bagi manusia, dan disebabkan itulah mereka merupakan asal-usul kepada mazhab Muktazilah. Barangkali Abu Hanifah tidak menulis karya tersebut dengan tangannya sendiri, tetapi kitab *Fiqh al-Akbar* itu tetaplah merupakan satu rumusan yang persis terhadap pandangan beliau berkait isu teologi.

Sebilangan pengkritik Abu Hanifah pada zaman selepasnya cuba menempelkan ke atas diri beliau beberapa kepercayaan yang tidak popular, umpamanya beberapa sudut pandang dari puak Murji'ah atau Jahmiyyah. Justeru, dengan upaya tersebut, mereka menggambarkan seolah-olah beliau berpegang bahawa al-Quran itu adalah makhluk dan neraka itu tidak kekal abadi. Di samping itu, karya-karya biografi tentang periwayat hadith (karya-karya *rijāl*) banyak yang menyatakan bahawa Abu Hanifah merupakan periwayat hadith yang lemah. Secara umumnya, para sarjana hadith menyerang pendapat beliau yang dilihat banyak bergantung kepada taakulan sendiri dan penggunaan analogi rasional. Menghadapi cabaran ini, beberapa pendukung idea beliau dari kalangan para fuqaha mazhab Hanafi pada

zaman selepasnya berusaha mempertahankan beliau daripada segala tuduhan tersebut. Sebab itulah, muridnya Abu Yusuf pernah menegaskan bahawa Abu Hanifah merupakan seorang yang amat terpelajar dalam bidang hadith, manakala seorang faqih bermazhab Hanafi yang lain, Abu Jaʿfar al-Tahawi (w. 933) pula menulis kitab *Manāqib Abī Ḥanīfah* ("Keunggulan Abu Hanifah") yang merekodkan puji-pujian ke atas keunggulan peribadi jua keilmuan imam mazhab tersebut.

Kita memiliki catatan yang saling bercanggah tentang mengapa Abu Hanifah dipenjarakan di penghujung hayatnya. Beberapa riwayat mengatakan bahawa ia disebabkan penolakan beliau terhadap tawaran menjadi kadi di bawah khalifah ʿAbbasiyah, al-Mansur, manakala riwayat lain pula menyatakan bahawa ia berpunca daripada kritikan beliau di khalayak ke atas al-Mansur ketika tercetusnya pemberontakan pro-ʿAli. Menurut mereka, kritikan semasa berlakunya pemberontakan sebegitulah yang telah membawa kepada pemenjaraan beliau. Akhirnya, mengikut beberapa riwayat, beliau wafat di dalam penjara pada 767.

Sepanjang hayatnya, Abu Hanifah dianggap sebagai salah seorang daripada para Pengikut sahabat Rasulullah yang paling cemerlang. Beberapa sumber meriwayatkan bahawa beliau pernah bertemu beberapa sahabat, antaranya Anas ibn Malik dan ʿAbdullah ibn Abi Awfa di Kufah, Abu 'l-Tufayl Amir ibn Wathilah di Mekah, dan Sahl ibn Saʿd al-Saʿidi di Madinah. Hubungan rapat beliau dengan para sahabat menjadikan Abu Hanifah serta aktiviti-aktiviti keilmuan beliau sangat dipandang tinggi. Gelar yang lazim dipakai ke atas beliau ialah *al-Imām al-Aʿẓam* ("Imam Yang Agung"). Dari gelar inilah, kawasan kejiranan di sekeliling makam beliau di Baghdad mendapat namanya, iaitu al-Aʿzamiyyah. Di bawah pemerintahan Sultan Saljuq, Malikshah pada abad ke-11, salah seorang perdana menteri beliau telah membina sebuah kubah besar di atas makam tersebut. Makam beliau seterusnya telah dipulihara beberapa kali di bawah pemerintahan ʿUthmaniyyah, dan kerajaan tersebut turut mengambil mazhab fiqh Hanafi sebagai mazhab rasmi pemerintahannya. Usaha ini telah seterusnya mengakibatkan penukaran mazhab daripada mazhab-mazhab lain di banyak kawasan di dunia Islam.

Pada hari ini, mazhab Hanafi kekal menjadi salah satu mazhab paling penting dalam masyarakat Islam. Pemikiran Abu Hanifah telah khususnya mempengaruhi mazhab akidah Maturidi dalam tradisi Sunni. Mazhab akidah ini pada mulanya hanya tersebar di kawasan Timur dunia Islam,

terutamanya di Samarkand dan Transoxania.[39] Mazhab Maturidi mendapat namanya daripada Abu Mansur al-Maturidi al-Samarqandi (w. 944), dan ia menjadi salah satu daripada dua pemikiran kalam "ortodoks" paling penting dalam Islam jalur Sunni. Satu lagi pemikiran kalam penting ialah mazhab Asha'irah, yang dinamakan sempena ahli kalam yang dulunya bermazhab Muktazilah, al-Ash'ari (w. 935). Tidak seperti mazhab Asha'irah, mazhab Maturidi kekal menekankan asas-asas rasionalisme daripada pemikiran mazhab Hanafi. Mereka berpandangan bahawa akal rasional, walau tanpa bantuan wahyu, mampu mencapai ilmu tentang kebenaran keagamaan—justeru tiada percanggahan antara dua sumber ilmu tersebut. Secara kontra, mazhab Asha'irah pula memberi keutamaan kepada wahyu di atas akal rasional, dan menekankan bahawa ilmu tentang "baik" dan "buruk" umpamanya hanya boleh diketahui menerusi wahyu. Pun begitu, percik-percik pemikiran mazhab Maturidi telah banyak mewarnai pemikiran mazhab Asha'irah, dan telah mengurangkan kecenderungan mazhab kedua itu untuk mengajar manusia berserah bulat-bulat kepada takdir. Sebenarnya, pengaruh rasionalisme mazhab Maturidi tampak jelas dalam karya-karya reformis abad ke-19 Muhammad 'Abduh (w. 1905), yang akan kita telusuri dalam salah satu bab selepas ini.[40] Kini, di Tunisia, mazhab Hanafi diletakkan di status yang setara dengan mazhab Maliki; manakala di Mesir yang secara tradisionalnya didominasi mazhab Maliki pula, mazhab Hanafi merupakan mazhab fiqh yang diiktiraf secara rasmi. Mazhab ini kekal dominan pada hari ini di kawasan-kawasan Asia Tengah, Asia Selatan, Turki, dan Sham.

Malik ibn Anas (w. 795): Mata Air Kesarjanaan

Malik ibn Anas ialah salah seorang ilmuwan bidang fiqh yang terawal dan paling disanjung, juga merupakan pendiri mazhab Maliki dalam tradisi Islam Sunni. Tokoh ini, yang dikenali dengan gelar "Shaykh al-Islam," "Dalil Sekalian Umat," dan "Imam Kota Hijrah," dilahirkan di Madinah pada 714. Keluarga beliau berasal dari Yaman, tetapi sama ada moyangnya, Abu 'Amir, atau datuknya, Malik ibn Abi 'Amir, telah berpindah bersama seisi keluarga mereka ke Madinah. Barangkali Abu 'Amir merupakan salah seorang

39. Untuk huraian tentang mazhab akidah Maturidi, lihat artikel "Maturidiyya" dalam *EI2*, 6:847-848.

40. Pengaruh pemikiran rasional sebegini jelas terpapar dalam beberapa penulisan Muhammad 'Abduh, umpamanya *Risālah al-Tawḥīd* ("Risalah Tauhid"), dan karya tafsirnya *Tafsīr al-Manār* ("Tafsir Yang Menerangi").

sahabat dan pernah meriwayatkan hadith daripada khalifah ketiga, 'Uthman. Anaknya pula, Malik ibn Abi 'Amir—iaitu datuk kepada Malik ibn Anas—merupakan salah seorang daripada golongan pengikut yang terkenal, dan pernah meriwayatkan hadith daripada beberapa sahabat agung seperti 'Umar dan 'Uthman, dua orang khalifah itu. Beliau juga dikatakan pernah terlibat dalam usaha penyalinan al-Quran semasa zaman pemerintahan 'Uthman, malah selepas 'Uthman dibunuh, beliau merupakan salah seorang daripada empat orang yang menguruskan jenazah khalifah tersebut.

Kehidupan beliau di Madinah membuka akses seluasnya kepada Malik untuk bertemu dengan para ilmuwan terbaik zamannya. Salah seorang gurunya yang paling masyhur ialah 'Abdullah ibn Yazid ibn Hurmuz, seorang daripada golongan pengikut yang relatif muda. 'Abdullah ketika itu dikenali sebagai antara individu yang paling terpelajar di Madinah. Selain itu, guru beliau yang penting juga ialah seorang daripada golongan pengikut yang lebih tua bernama Nafi', seorang *mawlā* (hamba yang dibebaskan) oleh sahabat Rasulullah, 'Abdullah ibn 'Umar, anak kepada 'Umar I. Malik sangat mengiktiraf keandalan hadith-hadith yang diriwayatkan oleh Nafi', bahkan jalur periwayatan (*isnād*) "Malik—Nafi'—Ibn 'Umar" dianggap oleh para ulama hadith selepas itu, termasuklah al-Bukhari, sebagai "rantaian emas" disebabkan keunggulan peribadi tiga individu tersebut.[41] Sepertimana yang telah disebut sebelum ini, Malik pernah menadah ilmu di bawah seorang ulama Syiah juga, iaitu Ja'far al-Sadiq.[42] Malik cemerlang dalam ilmu-ilmu Quran dan hadith, dan minatnya yang mendalam tertumpu secara khusus kepada fiqh.

Di samping itu, Malik, sepertimana para ilmuwan lainnya, selalu mengelak daripada berhubungan rapat dengan para pemerintah zamannya. Malah, beliau sangat lantang dalam menyuarakan pandangan politiknya. Beliau pernah mengumumkan di khalayak untuk tidak berikrar taat setia kepada khalifah 'Abbasiyah, al-Mansur. Beliau telah kemudiannya dihukum sebat atas "kebiadapan" tersebut. Tidak lama kemudian, al-Mansur memohon maaf kepada Malik dan menawarkan bantuan kewangan supaya Malik meninggalkan Madinah lalu menetap di Baghdad. Namun, Malik

41. Sebagai contoh, lihat al-Nawawi, *Tahdhīb al-Asmā'* ("Pelajaran Perihal Nama-nama"), ed. F. Wustenfeld (Gottingen, 1842-1847), 531.

42. Lihat artikel "Malik b. Anas," *EI2*, 6:264-265; dan Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Medinan 'Amal* (Richmond, 1999), 11-21.

menolak tawaran tersebut. Selepas itu pula, ketika Harun al-Rashid sedang menunaikan ibadat haji, beliau mengambil kesempatan untuk menjemput Malik ke istananya. Seperti biasa, Malik menolak jemputan tersebut, malah menjemput pula khalifah tersebut untuk hadith ke kelas-kelasnya. Sesungguhnya, anekdot-anekdot sebegini menunjukkan kepada kita betapa para sarjana agung amat-amat menjaga jarak antara dunia keilmuan yang mereka duduki dengan segala godaan duniawi di istana khalifah.

Malik paling diingati melalui karyanya berjudul *al-Muwaṭṭa'*, "Jalan Yang Lurus," yang merupakan rangkuman karya fiqh serta koleksi hadith. Jika kita mengecualikan karya fiqh oleh Zayd ibn ʿAli, maka *al-Muwaṭṭa'* ialah manual ilmu fiqh tertua yang masih terpelihara dalam edisi standard lagi lengkap bersama-sama suntingan oleh Yahya ibn Yahya al-Masmudi (w. 848) dan Muhammad al-Shaybani (w. 904).[43] Al-Shafiʿi (tokoh ini akan kita bahaskan di bab selepas ini) menadah kitab *al-Muwaṭṭa'* ini di bawah seliaan Malik sendiri, malah al-Shafiʿi juga pernah menyatakan sanjungannya yang tinggi terhadap karya ini. Kitab *al-Muwaṭṭa'* mengandungi 898 riwayat yang disandarkan kepada para sahabat dan kira-kira 822 hadith Rasulullah, yang dianggap sebagai sahih kerana kesemua hadith tersebut mencerminkan amalan sebenar para penduduk Madinah (*'amal ahl Madīnah*). Karya *al-Muwaṭṭa'* menggambarkan sudut pandang para ulama Madinah ketika itu, iaitu Sunnah Rasulullah yang sebenar boleh diketahui melalui amalannya yang berterusan. Amalan ini,

> menjadi kata putus terakhir dalam menentukan apakah dia kandungan Sunnah Rasulullah itu. Naratif hadith yang dinukil orang hanya memiliki keabsahan apabila ia disokong oleh amalan masyarakat tempatan ini. Dengan kata lain, hadith yang tidak didasari amalan akan ditolak; manakala amalan silam yang telah sedia ada di sisi kita (*sunnah māḍīyah, al-amr al-mujtamaʿ ʿalayhi ʿindanā,* dll.) akan menjadi pernyataan nan berautoriti yang layak mendasari binaan hukum meskipun ia tidak disokong oleh mana-mana hadith.[44]

Justeru, hanyasanya amalan yang disepakati oleh para ulama Madinah, yang dianggap memiliki kesinambungan sejarawi dengan Rasulullah, boleh

43. Untuk kajian ke atas karya ini, lihat Dutton, *Origins of Islamic Law*, 22 ff.
44. Hallaq, *Origins and Evolution*, 105.

menjadi punca legitimasi bagi amalan-amalan atau prinsip-prinsip fiqh tertentu. Pendirian ini tidak bermaksud kita menolak terus naratif hadith tetapi hanya meletakkan naratif tersebut di tempat kedua selepas "pengalaman mereka sendiri yang bernafas dalam kerangka fiqh tersebut." Kerangka ini tentunya secocok dengan zaman kenabian sebelum itu.[45] Tatkala amalan penduduk Madinah bercanggah dengan mana-mana riwayat hadith, yang pertama itu akan diutamakan. Maka, keutamaan yang diberikan terhadap *ʻamal* para penduduk Madinah sebegini merupakan sesuatu yang membezakan mazhab Maliki dengan mazhab-mazhab lain. Dalam sepucuk surat yang dikarang Malik kepada seorang lagi faqih di Madinah, Layth ibn Saʻd, Malik menasihati beliau supaya tidak mengeluarkan pendapat yang menyalahi amalan penduduk Madinah kerana amalan tersebut bersifat autoritatif. Malah, ia merupakan realiti yang paling hampir kepada amalan Rasulullah sendiri. Nasihat Malik,

> Seluruh umat adalah makmum kepada umat Madinah. Ke Madinah-lah peristiwa hijrah berlaku dan di Madinah-lah Quran diturunkan, yang halal diisytiharkan halal dan yang haram diisytiharkan haram. Sang Pesuruh Allah, selawat dan salam ke atas baginda, hidup bersama-sama mereka dan mereka berada bersamanya ketikamana wahyu diturunkan. Baginda menyuruh mereka melakukan sesuatu amalan lalu mereka mentaati baginda, baginda akan memulakan sesuatu sunnah lalu mereka ikuti, sehinggalah tiba detik Tuhan mengambil baginda kembali ke pangkuan-Nya dan mengurniakan baginda rahmat dari sisi-Nya. Selawat dan salam ke atas baginda.[46]

Dalam surat ini, Malik secara khusus menekankan betapa amalan penduduk Madinah perlu diutamakan dalam mengeluarkan pandangan fiqh. Keutamaan ini lebih kuat dalam mazhab beliau berbanding semua mazhab lain, kerana hanya penduduk Madinah sahajalah yang memiliki ilmu langsung kepada amalan sebenar sesuatu sunnah Rasulullah. Malah, hanya merekalah yang pernah memiliki akses terus kepada baginda, yang mana semua ilmuwan di kota-kota lain tidak miliki.

---

45. Ibid., 106.

46. Dutton, *Origins of Islamic Law*, 37 (Penulis mengubah terjemahan beliau di beberapa bahagian).

Sepertimana yang akan kita tinjau dalam bab selepas ini, al-Shafiʿi akan merombak susunan keutamaan di sisi Malik dengan menjadikan teks-teks hadith yang direkodkan sebagai penentu kata putus terakhir dalam menentukan kesahihan dan keabsahan sesuatu sunnah Rasulullah. Pun begitu, ketikamana tiada satu pun amalan penduduk Madinah atau hadith yang boleh menjadi dalil bagi sesuatu kes, Malik akan menggunapakai pendapatnya sendiri berpandukan akal rasional (*ra'y*). Sepertimana Abu Hanifah juga, Malik akan dikritik oleh musuh intelektualnya yang berpendirian anti-*ra'y* atas sebab tersebut.

Selepas kitab *al-Muwaṭṭa'*, karya fiqh mazhab Maliki yang penting pada zaman awal ialah *Mudawwanah* ("[Dokumen] Yang Dihimpunkan") oleh ʿAbd al-Salam ibn Saʿid al-Tanukhi, atau dikenali sebagai Sahnun (w. 845). Dalam karya tersebut, Malik dirujuk sebagai salah seorang penghurai jua penulis teragung bagi doktrin serta pendapat fiqh. Mazhab fiqh Maliki menjadi dominan hingga ke hari ini di kawasan Maghrib (Tunisia, Algeria, Maghribi, dan Sepanyol semasa pemerintahan Muslim pada zaman pra-moden) dan dalam kalangan masyarakat Muslim di benua Afrika.

Malik menghembuskan nafas terakhir di Madinah pada 795 pada usia kira-kira 85 tahun. Sepertimana Jaʿfar al-Sadiq, beliau juga dimakamkan di perkuburan Baqiʿ di seberang jalan dari Masjid Nabawi. Gabenor Madinah ketika itu, ʿAbdullah ibn Zaynab, mengimamkan solat jenazah.

Selepas Malik kita akan memasuki zaman *Tābiʿ al-Tābiʿīn* ("Pengikut Kepada Para Pengikut"). Ia merupakan satu zaman nan kritikal bagi umat Islam apabila kebanyakan daripada pergelutan intelektual, politik, dan sosial yang berputik pada zaman sebelumnya mula mengeluarkan buahnya. Di peringkat ketamadunan, perkara-perkara terbaik bakal berlaku di zaman tersebut. Justeru, kita akan menelusuri huraian tentang hal ini dalam beberapa bab seterusnya.

BAB 7

Zaman Pengikut Kepada Para Pengikut (Tābiʿ Al-Tābiʿīn) I: Pentadbiran, Kepemimpinan, Dan Jihād

Islam sebagai satu kepercayaan, tradisi intelektual, dan tamadun dunia mula menampakkan rupa gayanya dalam periode ini (kk. 796-855). Generasi ketiga umat Islam, yang dikenali dengan gelar "Pengikut kepada Para Pengikut" (*atbāʿ al-tābiʿīn*), mewarisi satu dunia yang telah berubah selepas tercetusnya Revolusi ʿAbbasiyah. Dunia mereka ini juga, secara umumnya, adalah dunia yang bersifat lebih optimistik bagi kebanyakan orang.[1] Hal ini kerana, pada detik itulah, berlakunya perkembangan jua perubahan penting dalam ideologi, sistem pentadbiran, kebudayaan, politik, dan pembangunan sosio-ekonomi yang rancak selepas jatuhnya dinasti Umayyah pada 750.

Pengasasan Kota Baghdad

Sorotan sejarah kita di bab sebelum ini terhenti setakat detik khalifah ʿAbbasiyah ketiga, al-Mansur, menaiki takhta pada 754. Kota Baghdad, atau turut dirujuk dalam sumber sejarah sebagai *Madīnah al-Salām* ("Kota Kesejahteraan") ditubuhkan di bawah pemerintahan beliau pada tahun 762. Setahun kemudian, khalifah tersebut bersama segala hulubalangnya

1. Ia tentunya tidak optimistik untuk semua orang; minoriti Syiah umpamanya, punya sebab yang bernas untuk tidak berpuas hati selepas Revolusi ʿAbbasiyah.

berpindah dari ibu kota sementara mereka di Kufah menuju ke ibu kota baharu Baghdad. Hanya dalam masa beberapa tahun sahaja, kota baharu ini akan meningkat naik dengan penuh gilang-gemilang, tidak terkalahkan di seluruh Asia Barat, dan dari sudut saiz pula, tiada kota yang lebih besar daripadanya kecuali Constantinople. Selain itu, al-Mansur juga membina untuk dirinya sendiri apa yang lazim digelar sebagai "Kota Bulat" di kawasan barat Baghdad, dan ia turut dikenali sebagai *Madīnah al-Manṣūr* ("Kota al-Mansur"). Di tengah-tengah "Kota Bulat" tersebutlah letaknya istana al-Mansur yang tersergam indah bernama "Pintu Pagar Emas," atau kadangkala istana tersebut dirujuk sebagai "Istana Berkubah Hijau." Kawasan istana tersebut mengandungi satu masjid yang agam, dikenali dengan gelar "Masjid Mansur," yang digunakan untuk solat Jumaat selama lima kurun selepas pembinaannya. Jumlah wang yang besar, yang dibelanjakan untuk membina kota-kota baru serta segala kediaman mewah untuk keluarga diraja itu jelas menunjukkan kepada kita betapa banyaknya kekayaan yang mengalir masuk ke kantung negara ketika itu. Kesemua harta kekayaan ini datangnya daripada pelbagai siri-siri penaklukan pada waktu itu, ditambah lagi dengan hasil kutipan cukai serta keuntungan daripada perdagangan.[2]

Ketatanegaraan, Pentadbiran, Dan Kepemimpinan: Mencontohi Gaya Parsi

Jika hendak dibandingkan dengan zaman Umayyah, salah satu transformasi terpenting yang berlaku semasa zaman ʻAbbasiyah ialah proses pembentukan konsep keanggotaan seluruh umat Islam sebagai satu *ummah*, satu idea bahawa komuniti Islam itu bersifat supra-nasional. Dari sini, berlakunya peningkatan yang dramatis lagi besar dalam status Muslim bukan berbangsa Arab (*mawālī*) *vis-à-vis* Muslim berbangsa Arab. Perkara ini membawa masyarakat lebih dekat kepada konsep egalitarianisme yang dijanjikan kepada seluruh umat dalam al-Quran. Di bawah pentadbiran sebelumnya, pelaksanaan perkara inilah yang telah lama dituntut oleh golongan *mawālī.* Pada zaman awal kerajaan ʻAbbasiyah, sikap asabiah kepuakan-keetnikan yang dahulunya ditonjolkan oleh pemerintah Umayyah ke atas sekalian rakyat jelata bukan berbangsa Arab boleh dikatakan tiada lagi. Perkembangan ini telah berhasil meredakan kemarahan puak *mawālī* yang

2. Untuk huraian komprehensif tentang Baghdad pada zaman ini, lihat Guy le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate* (Oxford, 1924).

jelas wujud semasa zaman pemerintahan Umayyah, sekali gus menjadikan mereka lebih berminat untuk berpartisipasi dalam orde sosial baharu itu.

Kelompok yang mendapat laba terbesar daripada perubahan lanskap politik ini ialah orang-orang Parsi, yang mana ramai di antara mereka memegang jawatan sebagai pegawai tadbir dalam pelbagai sektor pemerintahan ʿAbbasiyah. Mereka juga membawa pengaruh yang signifikan dalam politik jua kebudayaan. Terdapat satu keluarga Parsi yang anggotanya kerap memegang jawatan wazir (*wazīr*, seorang "menteri" dari sudut politik) bernama keluarga Barmaki. Mereka sahaja yang banyak menjawat jawatan penting dalam pentadbiran di bawah khalifah-khalifah awal ʿAbbasiyah. Hal ini berterusan begitu sehinggalah mereka dibuang daripada jawatan-jawatan itu oleh Harun al-Rashid pada 803. Selain itu, kelompok pengarang dan tukang tulis istana (*kātib*, jamak bagi *kuttāb*) dalam pemerintahan ʿAbbasiyah memang majoritinya orang-orang Parsi yang memeluk Islam lalu di-Islamisasikan, tetapi mereka masih kuat memelihara identiti etno-kebangsaan mereka.[3] Satu contoh penting tukang tulis yang memulakan kariernya di bawah pemerintahan Umayyah dan meneruskannya di bawah pemerintahan ʿAbbasiyah pula ialah Ibn al-Muqaffaʿ (w. 756). Beliau bukan sahaja seorang pegawai tadbir yang berbakat tetapi juga seorang penterjemah dan penulis prosa yang berkemahiran tinggi. Beliau telah menyumbang ke arah pembentukan gaya prosa baharu yang jelas lagi lancar—yang amat sesuai untuk kegunaan surat-menyurat rasmi dan komunikasi berkait rekod-rekod kerajaan. Ibn Muqaffaʿ paling diingati untuk terjemahan beliau ke atas karya kesusasteraan berbahasa Parsi Pertengahan yang bercerita tentang kisah-kisah dongeng haiwan (asalnya ditulis dalam Sanskrit) ke dalam bahasa Arab. Tajuk karya terjemahan tersebut ialah *Kalīlah wa Dimnah* ("Kalilah dan Dimnah," nama dua ekor musang yang menjadi watak protagonis). Karya ini menjadi satu mahakarya sastera berbahasa Arab kerana kisah-kisahnya yang penuh kebijaksanaan lagi mengujakan pembaca. Bahkan, ia pernah menjadi karya "nasihat bagi sekalian raja-raja" yang digunakan untuk menasihati dan memberi pengajaran kepada putera-putera muda serta lain-lain orang kenamaan dalam hal ketatanegaraan dan kepemimpinan.

3. Identiti nasionalis Parsi yang kuat ini mula diekspresikan antara abad kelapan dengan kesepuluh melalui satu gerakan bernama *Shuʿūbiyyah*. Mereka melaungkan sentimen anti-Arab tetapi bukan anti-Islam. Lihat artikel penting oleh Roy P. Mottahedeh, "The Shuʿubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976):161-182.

Di bawah seliaan golongan elit pentadbir yang berpendidikan tinggi ini, aparat-aparat birokrasi ʻAbbasiyah yang agam itu menjadi sangat tersusun lagi profesional. Menjelang pertengahan abad kesembilan, jentera pentadbiran kerajaan terdiri daripada beberapa jabatan yang berasingan, tiap-tiap satunya dipanggil *dīwān*, yang menggaji ribuan pegawai. Jabatan-jabatan tersebut termasuklah jabatan perbendaharaan, biro perisikan, dan sebuah mahkamah rayuan khas di bawah bidang kuasa khalifah bernama mahkamah *maẓālim*.

Pasukan tentera juga melalui beberapa proses transformasi menjadi lebih tersusun rapi barisannya dan lebih terlatih sebagai tentera profesional sepenuh masa. Pada periode ini, pasukan tentera didominasi oleh golongan *abnā' al-dawlah* ("Anak-anak Revolusi"). Mereka ini merupakan orang-orang Khorasan (dari Parsi), tetapi ada juga sebahagian yang berasal daripada keturunan Arab. Di bawah khalifah al-Muʻtasim (memerintah 833-42), beberapa segmen dalam pasukan tentera mula membawa masuk tentera upahan dari Turki, yang sebahagian daripada mereka merupakan hamba (*mamlūk*) atau hamba yang baru dibebaskan. Pengembangan pasukan tentera profesional ini akan berterusan selama beberapa ketika sehinggakan beberapa kelompok dalam barisan tentera tersebut mampu menjadi terlalu kuat sampai mampu mencabar kuasa khalifah sendiri. Hal ini pernah berlaku ke atas khalifah al-Mutawakkil (m. 861) yang telah dijatuhkan dari takhta lalu dibunuh oleh beberapa orang komander tenteranya sendiri.

Pasukan tentera yang kuat dianggap penting untuk mempertahankan dunia Islam dan menjaga sempadannya daripada musuh-musuh dari luar. Daripada pandangan alam sebegini, yakni yang melihat dunia bukan Islam sebagai satu ancaman kronik, maka satu konsep yang memberi keabsahan atas nama agama pun mula digunapakai untuk mengukuhkan lagi idea tersebut—*jihād*. Justeru, di bahagian seterusnya, kita akan menelusuri perbahasan tentang istilah yang selalu dicemari emosi ini.

Konsep *Jihād*: Dalil Al-Quran Dan Doktrin Fiqh Klasik

Doktrin fiqh klasik yang menyatakan bahawa *jihād* bermaksud satu aktiviti ketenteraan untuk mempertahankan wilayah Islam mula-mula dihuraikan semasa zaman ʻAbbasiyah. Doktrin ini berasaskan tafsir ke atas beberapa ayat al-Quran yang penting, hadith-hadith tentang *jihād*, dan realpolitik. Pada zaman kita kini, sudah terdapat banyak perbahasan tentang apakah perkara yang ada dalil daripada al-Quran—justeru ia memang Islami secara

sahih—khususnya berkaitan idea yang kita warisi dari zaman klasik tentang *jihād*, dan apakah pula yang hanya ditokok-tambah atau terletak di luar lingkungan maksud al-Quran. Hakikatnya, perbezaan dalam huraian fiqh serta etika dalam menanggapi persoalan peperangan dan perdamaian yang disentuh oleh pemikiran Islam menunjukkan perbezaan—dan terdapatnya konflik—dalam cara gaya mereka membaca lalu mentafsir ayat-ayat penting al-Quran yang berbicara tentang topik ini. Beberapa cara yang berbeza dalam memahami teks suci ini akan saya tinjau di bawah. Sesungguhnya, satu pemahaman komprehensif terhadap bagaimana al-Quran menggunakan istilah *jihād* dan beberapa lagi istilah penting yang lain merupakan langkah pemula yang perlu kita tempuh sebelum membincangkan evolusi makna bagi istilah nan kritikal ini.

Wacana al-Quran Tentang Jihād

Istilah-istilah khusus dalam al-Quran yang lazim digunakan dalam perbahasan perihal peperangan dalam Islam ialah *jihād*, *qitāl*, dan *ḥarb*. Jihād merupakan satu terma yang lebih umum, dan Quran menggunakan perkataan ini dengan makna "perjuangan," "kesungguhan," dan "kerja kuat." Kata terbitan *jihād* kerap digabung bersama frasa *fī sabīl Allāh* (lit. "di jalan Allah"). Maka, ungkapan penuhnya dalam bahasa Arab, *al-jihād fī sabīl Allāh* bermaksud "berjuang/bekerja bersungguh-sungguh demi Tuhan." Terjemahan kita ini menunjukkan betapa maksud perkataan *jihād* itu sendiri berbagai-bagai, dan di sana wujudnya potensi untuk ia digunakan dengan makna yang berbeza dalam konteks berbeza. Hal ini kerana, frasa "di jalan/demi Tuhan" itu sendiri membuka ruang kepada pekerjaan manusia secara bersungguh-sungguh melalui pelbagai jalan. Dalam kaitan ini, *qitāl* pula merujuk secara khusus kepada "peperangan" atau "pertempuran bersenjata" dan merupakan salah satu komponen bagi *jihād* dalam situasi yang spesifik sahaja. Ḥarb pula ialah perkataan bahasa Arab untuk "peperangan" secara umum. Quran menggunapakai istilah terakhir ini sebanyak empat kali: sekali untuk merujuk kepada peperangan yang dicetuskan oleh mereka yang mahu menyebarkan kerosakan di atas muka bumi (5:64); dua kali merujuk kepada peristiwa pertempuran antara orang beriman dengan orang kafir (8:57; 47:4); dan, yang terakhir, merujuk kepada perang yang diisytiharkan Tuhan dan Rasul-Nya ke atas mereka yang berterusan mengamalkan riba (2:279). Perlu diingat, istilah ini tidak pernah

dihubungkaitkan dengan frasa "di jalan Tuhan" dan tidak menggambarkan konsep *jihād*.[4]

Membaca Al-Quran Dalam Konteksnya

Sebenarnya banyak suruhan al-Quran melibatkan perjuangan bersenjata dan tidak bersenjata menentang kebatilan demi menegakkan kebenaran tidak boleh difahami secara tepat tanpa mengaitkannya dengan peristiwa-peristiwa khusus dalam kehidupan Rasulullah. Terdapat banyak sekali ayat-ayat al-Quran yang secara tradisinya difahami sebagai sesuatu yang diturunkan secara berhubungan dengan beberapa episod khusus semasa hayat Nabi Muhammad. Maka, ilmu tentang "peristiwa yang menjadi sebab penurunan ayat" (*asbāb al-nuzūl*), yang diperoleh menerusi sirah Rasulullah, hadith, dan kitab-kitab tafsir, adalah amat penting untuk meletakkan ayat-ayat tertentu dalam konteksnya. Ayat-ayat ini sebahagiannya kelihatan seolah-olah janggal atau bercanggah antara satu sama lain.[5] Sebab itulah, satu kronologi peristiwa yang spesifik perlu dipetakan supaya perkembangan perbahasan etika peperangan dalam Quran dapat difahami di atas latar sejarawi sebegini. Perkara inilah yang akan kita bahaskan di bahagian seterusnya.

Zaman Mekah

Menurut sumber-sumber yang kedapatan pada kita, sejak bermulanya penurunan wahyu kepada Nabi Muhammad pada kira-kira 610 sehingga hijrah baginda ke Madinah dari Mekah pada 622 (tempoh masa ini dikenali sebagai zaman Mekah), umat Islam tidak diberi kebenaran oleh al-Quran untuk membalas serangan orang-orang yang menzalimi mereka, yakni puak jahiliah di Mekah, secara fizikal. Ayat-ayat yang turun semasa periode ini banyak menasihati umat Islam supaya tabah mengharungi segala kezaliman orang-orang Mekah. Meskipun Quran mengiktiraf hak untuk mempertahan-

4. Inilah sahaja contoh penggunaan perkataan *ḥarb* dalam Quran. Maka, ia tidak mewakili penggunaan lazimnya di dalam kitab tersebut sebagaimana yang dihujahkan Reuven Firestone dalam buku beliau *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford, 1999), 140, n. 23.

5. Sumber-sumber tradisional ini digunakan oleh para penyunting edisi standard Kaherah tahun 1924 bagi naskhah al-Quran. Ia digunakan untuk menentukan kronologi ayat-ayat Quran dan surah-surahnya, dan ia diterima secara meluas. Untuk huraian yang baik tentang kronologi al-Quran, lihat Hanna Kassis, *A Concordance of the Qur'an* (Berkeley, 1983), xxxv-xxxix.

kan diri di kalangan orang-orang yang dizalimi, tetapi pada zaman awal itu, ia menasihati umat Islam bahawa upaya bertahan dengan penuh sabar dalam mengharungi kezaliman buatan orang lain seraya memaafkan mereka yang menganiaya kita merupakan sebaik-baik perbuatan untuk menentang kebatilan. Tiga ayat penting (42:40-43) menonjolkan dimensi nir-militan yang signifikan ini dalam usaha berjuang menentang kebatilan (yakni, *jihād*) semasa fasa-fasa awal kerasulan Nabi Muhammad:

> Dan balasan bagi tiap kejahatan adalah kejahatan yang setimpal dengannya; pun, barangsiapa memaafkan dan mengeratkan kasih sayangnya, maka dari Tuhanlah ganjaran untuknya—sesunguhnya, Dia tidak mencintai orang-orang yang zalim.
>
> Namun, bagi mereka yang membela diri selepas dizalimi pula, tidaklah mereka itu dikira salah: sesungguhnya, kesalahan itu letaknya di atas bahu mereka yang menzalimi manusia dan merosakkan bumi dengan kecurangan lagi mencabul segala hak; maka bagi mereka itu azab yang pedih!
>
> Tetapi barangsiapa yang tetap bersabar dan memaafkan jua, sesungguhnya itulah sebaik-baik tindak-tanduk perlakuan.

Dalam wacana al-Quran, sifat sabar (*ṣabr*) merupakan satu komponen serta manifestasi *jihād* bagi mereka yang bertakwa; maka tindakan melawan kebatilan secara berdiam diri dan secara aktif kedua-duanya diangkat secara setara dalam kitab tersebut. Misalnya, satu ayat Quran (16:110) menyatakan, "Bagi mereka yang berhijrah selepas diuji dengan kezaliman kemudian bangkit berjuang (*jāhadū*) dan bersabar (*ṣabarū*) hingga ke akhirnya, Tuhanmu Maha Pengampun dan Maha Mengasihani ke atas mereka pada hari tiap-tiap roh akan mampir membela diri masing-masing." Ayat lain pula, iaitu (47:31) menyatakan, "Dan sesungguhnya kami akan menguji kamu sehingga kami mengetahui siapakah yang benar-benar berjuang (*al-mujāhidīn*) dan mereka yang bersabar secara diam (*al-ṣābirīn*) di antara kamu." Perlu diingat, perjuangan secara diam dan bukan melibatkan pertempuran di sini adalah tidak sama dengan bersikap pasif ketika berhadapan dengan penindasan dan kezaliman yang tampak terang-terangan. Sikap sebegini jelas-jelas disebut sebagai tidak bermoral dari sudut pandang al-Quran. Bahkan, "mereka yang duduk secara pasif" (*al-Qā'idūn*) menerima tempelakan dari Tuhan dalam Quran sendiri (4:95).

Pemupukan sikap sabar yang bersifat aktif banyak ditekankan dalam Quran, malah banyak ganjaran di akhirat dijanjikan untuk sikap sedemikian. Sebagai contoh, Quran 39:10 menyatakan, "Hanyasanya orang-orang yang bersabarlah yang akan disempurnakan ganjaran mereka tanpa ada batasnya;" dan Quran 25:75 pula mengatakan: "Mereka itulah orang-orang yang dianugerahkan tempat nan tinggi [di dalam syurga] atas kesabaran mereka…mereka kekal di dalamnya." Bahkan, pandangan Quran yang tinggi terhadap kedudukan sifat sabar di sisi moral turut tercermin melalui satu kenyataan yang disandarkan kepada Rasulullah, yang kedapatan dalam dua kompilasi hadith sahih iaitu al-Bukhari (w. 870) dan Muslim (w. 875). Riwayat tersebut menyatakan bahawa umat manusia tidak pernah dikurniakan apa pun yang lebih baik dan lebih melimpah-ruah manfaatnya berbanding sifat sabar.[6]

Ayat-ayat yang dipetik di atas menonjolkan dimensi *jihād* yang bersifat anti-kekerasan semasa zaman Mekah. Zaman ini berlangsung selama 13 tahun berbanding zaman Madinah yang hanya selama 10 tahun. Justeru, ayat-ayat Quran yang turun semasa zaman ini, yang kemudiannya diajar hikmahnya menerusi tindak-tanduk Rasulullah serta para sahabatnya sendiri adalah maha penting untuk dipertimbangkan dalam perbahasan berkait isu boleh tidaknya kita terlibat dalam pertempuran bersenjata berlatarbelakangkan konteks Islam. Sepertimana yang telah ditunjukkan oleh ayat-ayat yang awal diturunkan ini, umat Islam dibenarkan untuk bertindak mempertahankan diri tetapi tidaklah sampai ke peringkat pertempuran bersenjata semasa zaman awal tersebut. Maka, dilihat secara keseluruhan, perjuangan zaman awal ini bermaksud melawan penguasa Mekah dengan menyebarkan agama Islam mula-mula secara bersembunyi dan kemudian secara terang-terangan, melalui pembebasan hamba yang memeluk Islam, dan bagi sebilangan mereka, dengan cara berhijrah ke Habsyah/Ethiopia dan seterusnya ke Madinah. Apatah lagi apabila di Habsyah ketika itu, raja Kristiannya bersimpati terhadap umat Islam.[7]

Walau bagaimanapun, para sarjana baik yang Muslim mahupun yang bukan Muslim, tidak kiralah dari zaman pertengahan dulu ataupun zaman

6. Lihat A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936-1969), 3:242.

7. Untuk huraian tradisional bagi peristiwa ini yang dihuraikan dalam bahasa Inggeris yang mudah difahami, lihat Lings, *Muhammad*, 43 ff.

moden kini, cenderung untuk meremehkan fasa-fasa kritikal zaman Mekah dalam proses perkembangan doktrin *jihād* menurut al-Quran. Sebenarnya, adalah secara praktikalnya mustahil untuk meletakkan wacana al-Quran tentang kepelbagaian makna *jihād* dalam konteksnya yang betul jika kita tidak mengambil kira zaman Mekah. Bermulanya aspek ketenteraan dalam istilah *jihād* semasa zaman Madinah hanya boleh difahami secara absah dan lebih baik sebagai satu "pilihan terakhir" selepas semua percubaan rundingan serta penyebaran Islam secara aman di kalangan warga Mekah telah gagal sepanjang 13 tahun pertama umat Islam. Jika kita menambah lagi tempoh dua tahun selepas hijrah, ketikamana pertempuran bersenjata belum lagi terjadi, ke atas zaman Mekah tadi, maka kita akan dapat kira-kira 15 tahun umat Islam bersikap nyah-militan secara keseluruhan. Angka ini kemudian kita bandingkan pula dengan lapan tahun semasa zaman Madinah, ketikamana pertempuran bersenjata benar-benar terjadi.

Zaman Madinah

Pada 622 M, iaitu tahun pertama kalendar Islam, Rasulullah menerima kebenaran melalui wahyu untuk berhijrah ke Madinah bersama-sama para pengikut setia baginda. Di situlah, baginda mengasaskan masyarakat kepolitikan Muslim yang pertama, yang menggabungjalinkan fungsi kenabian baginda dengan pemerintahan duniawi dalam satu jawatan. Maka, ayat-ayat Quran yang turun di Madinah kini semakin banyak yang berkaitan dengan urusan tatakelola masyarakat, isu-isu komuniti serta etika, dan gesaan untuk mempertahankan umat Islam daripada serangan orang Mekah. Sepotong ayat Quran (22:39-40) yang secara khusus membenarkan pertempuran bersenjata telah diturunkan di Madinah, walaupun waktu penurunannya tidak kita ketahui secara tepat. Ia menyatakan:

> Diizinkan berperang bagi mereka yang diperangi secara zalim, dan sesungguhnya Tuhan Maha Berkuasa untuk menolong mereka itu. Mereka itu ialah orang-orang yang diusir dari tempat kediaman mereka tanpa sebab yang benar selain dari apa yang mereka katakan, iaitu "Tuhan kami ialah Allah!" Seandainya Tuhan tidak mengizinkan sebahagian manusia untuk mempertahankan diri mereka daripada manusia lain, nescaya telah robohlah biara-biara, gereja-gereja, sinagog-sinagog, dan masjid-masjid—yang di dalamnya banyak disebut nama Tuhan.

Ayat lain (2:217) pula mengatakan:

> Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) tentang berperang pada bulan haram.[8] Katakanlah, "Berperang dalam bulan tersebut ialah satu (dosa) besar. Tetapi, perbuatan menghalangi orang dari jalan Allah, untuk ingkar kepada-Nya, untuk mencemarkan kesucian Masjidil Haram atau mengusir para penduduk dari sekitarnya adalah lebih besar dosanya di sisi Tuhan (berbanding berperang di bulan haram). (Kerana sesungguhnya) penganiayaan dan kehuru-haraan yang diakibatkannya (*fitnah*) adalah lebih buruk dari membunuh.

Sebelum berlakunya perang berskala besar tidak lama selepas itu pada tahun yang sama, al-Quran, melalui ayat ini dan ayat-ayat lain yang dipetik sebelumnya, banyak menyatakan sebab-sebab—*jus ad bellum*—yang menjustifikasi tindakan berperang. Melalui ayat-ayat 42:40-43, perbuatan mempertahankan diri adalah dibenarkan tetapi bukan melalui kekerasan, dan ia disebabkan oleh perlakuan musuh yang menindas serta menzalimi orang lain di atas muka bumi. Seterusnya, melalui ayat-ayat 22:39-40 yang dipetik di atas, sebab yang lebih eksplisit telah disebut: pengusiran umat Islam secara zalim dari rumah-rumah mereka tanpa sebab kecuali kerana mereka beriman kepada tauhid. Tambahan lagi, Quran turut menekankan bahawa jika mereka tidak dibenarkan untuk mempertahankan diri mereka menentang para penzalim nan agresif itu, semua rumah ibadat—perlu diingat, bukan Islam sahaja agama yang disebut dalam ayat tadi—akan dimusnahkan, justeru hilanglah nama Tuhan dari atas muka bumi. Ayat ini memberi implikasi bahawa umat Islam boleh bertempur secara bersenjata untuk mempertahankan diri walaupun untuk membela mereka yang beriman tetapi bukan Muslim, yang menerima kesan kezaliman buatan orang-orang kafir.[9] Selain itu, dalam ayat terakhir yang dipetik di atas (2:217), Quran mengakui bahawa adalah salah untuk berperang semasa bulan haram, tetapi pada masa yang sama, ia meletakkan gesaan moral yang lebih tinggi untuk memelihara orde sosial serta melawan kezaliman. Maka, apabila dua perkara penting ini wujud, iaitu sebab yang benar untuk bertempur dan niat

8. Terdapat empat bulan yang khusus yang dianggap suci pada zaman pra-Islam. Pada bulan-bulan tersebut, berperang adalah diharamkan.

9. Mujahid, *Tafsīr*, 169; Muqatil, *Tafsīr*, 3:130.

yang ikhlas, perbuatan berperang untuk mempertahankan diri menentang musuh yang tidak mahu berunding berkemungkinan menjadi satu kewajipan.

> Diwajibkan ke atas kamu berperang (*al-qitāl*) walaupun ia tidak menyenangkan kamu. Barangkali kamu membenci sesuatu, tetapi ia baik untuk kamu, dan barangkali kamu menyukai sesuatu, tetapi ia buruk untuk kamu. Sesungguhnya Tuhan Maha Mengetahui, dan kamu tidak mengetahui. (2:216)

Malah, al-Quran turut menyatakan bahawa umat Islam memiliki tanggungjawab untuk membela sesiapa saja yang ditindas dan meminta pertolongan daripada mereka (4:75), kecuali jika ia melibatkan peperangan menentang orang-orang yang telah membuat perjanjian dengan umat Islam (8:72).

Pada masa yang sama, dalam perkara berkait kekerasan dan tindakan yang wajar semasa berlakunya perang (*jus in bello*), Quran turut menetapkan beberapa perintah. Ayat Quran 2:190 mengatakan, "Dan perangilah di jalan Allah akan mereka yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas." Ayat ini menegah umat Islam daripada memulakan tindakan kekerasan dalam perang. Tindakan bersenjata hanya boleh dilakukan sebagai respon kepada kekerasan yang dimulakan oleh musuh.[10] Seterusnya, Quran turut menyatakan dalam ayat 5:8, "dan janganlah kebencian kamu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah; kerana ia lebih dekat dengan sifat takwa." Dalam semangat dan kehendaknya, ayat ini boleh difahami sebagai pelengkap kepada ayat 2:190, yang menegah perlakuan melampaui batas. Hal ini kerana, kita akan cenderung untuk melampaui batas apabila kita berkehendak untuk menghukum dan membalas dendam tanpa dilandasi prinsip moral.

Semasa bulan Ramadan pada tahun ketiga kalendar Islam (624 M), pertempuran berskala penuh berlaku antara umat Islam dengan orang jahiliah dari Mekah. Ia berlaku dalam satu peristiwa yang dikenali sebagai Perang Badar. Dalam perang ini, tentera Islam yang kecil jumlahnya berjaya

10. Lihat al-Tabari, *Jāmiʿ al-Bayān*, 2:202-206; al-Wahidi, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd* ("Himpunan Pertengahan Bagi Tafsir ke atas al-Quran Yang Mulia"), ed. ʿAdil Ahmad ʿAbd al-Mawjud et al. (Beirut, 1994), 3:281.

menumpaskan tentera Mekah yang jauh lebih besar jumlahnya dan lebih berpengalaman. Dua tahun kemudian pula, Perang Uhud berlaku dan umat Islam dilanda kekalahan teruk. Selepas itu, berlaku pula Perang Khandaq pada 627. Selain daripada tiga peperangan besar tersebut, beberapa kempen ketenteraan kecil turut dilancarkan sehinggalah kewafatan Rasulullah pada 632. Beberapa ayat Quran yang paling kuat menggesa umat Islam untuk turun ke medan perang diturunkan semasa periode kempen-kempen ketenteraan tersebut. Salah satu ayat yang dimaksudkan ialah ayat 9:5, atau turut dikenali sebagai "ayat pedang" (*āyat al-sayf*). Ia mengatakan:

> Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu temui mereka, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah mereka di segala tempat pengintaian.

Ayat lain pula (9:29) lazimnya dibaca bersama ayat di atas. Ia mengatakan:

> Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhirat—meskipun mereka sudah diajarkan wahyu sebelum itu—dan mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan rasul-Nya, dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar. Mereka ini adalah dari kalangan orang-orang yang telah diturunkan kitab. (Perangilah mereka) sehingga mereka membayar *jizyah* dengan tangan nan rela, ketika mereka dalam keadaan tunduk menyerah.

Ayat pertama daripada dua "ayat pedang" tadi (9:5) yang secara jelas merujuk kepada orang-orang musyrik yang boleh diperangi selepas berakhirnya bulan-bulan haram, hanya boleh diaplikasikan ke atas orang-orang Arab jahiliah pada zaman Nabi Muhammad. Sebenarnya, beginilah para sarjana zaman pra-moden, seperti Muqatil ibn Sulayman[11] dan al-Tabari[12] memahami ayat tersebut. Kemudian, ayat kedua daripada "ayat pedang" tadi (juga dipanggil "ayat *jizyah*") kelihatannya merujuk kepada

11. Muqatil, *Tafsīr*, 2:157. Beliau secara khusus menamakan golongan musyrik jahiliah sebagai "orang-orang kafir dari kalangan penduduk Mekah."
12. Al-Tabari, *Jāmiʿ al-Bayān*, 3:18. Beliau memetik satu hadith yang bermaksud sebegini, melalui riwayat seorang sahabat, al-Dahhak.

Ahli Kitab, iaitu orang-orang Yahudi dan Kristian. Tetapi, bacaan yang lebih cermat terhadap ayat tersebut menunjukkan secara jelas betapa ia tidak memaksudkan semua Ahli Kitab tetapi hanya mereka yang tidak percaya kepada Tuhan dan Hari Akhirat, yang sesungguhnya bercanggah dengan suruhan dalam agama mereka sendiri. Pada masa yang sama, mereka juga tidak mengharamkan perkara-perkara yang salah lagi haram hukumnya. Kefahaman sebegini dicapai jika kita membandingkan ayat 9:20 tadi dengan, contohnya, ayat-ayat 3:113-115 yang menyatakan:

> Mereka itu tidak semuanya setara. Di kalangan Ahli Kitab itu terdapatnya golongan yang jujur, mereka membaca ayat-ayat Allah di sepanjang malam dan mereka turut bersujud kepada-Nya.
>
> Mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah daripada yang mungkar. Mereka bersegera melakukan kebaikan. Dan mereka inilah golongan orang-orang yang soleh.
>
> Dan tiap kebajikan yang mereka lakukan tidak akan ditolak [oleh Allah] dan hanyasanya Allah-lah yang Maha Mengetahui akan orang-orang yang bertakwa.

Pada masa yang sama, Quran menerusi satu ayat lain (2:193) secara terang-terangan menyebut bahawa jika ancaman keganasan daripada musuh Islam telah tiada, maka tidak ada sebab lagi untuk memerangi mereka. Ayat ini menyebut:

> Dan perangilah mereka sehingga tiada lagi huru-hara (*fitnah*) dan agama hanyalah untuk Allah semata-mata. Tetapi jika mereka berhenti melakukannya, janganlah ada lagi permusuhan melainkan ke atas orang-orang yang zalim.

Nada yang keras dalam dua "ayat pedang" tadi sebenarnya dikecilkan skopnya dan dispesifikkan pengamalannya secara signifikan jika kita merujuk kepada beberapa ayat lain yang menghuraikan konteks kekerasan tersebut, umpamanya ayat yang dipetik di atas dan ayat-ayat lain lagi. Salah satu ayat lain yang boleh dirujuk juga ialah ayat yang digelar sebagai "ayat keamanan" (8:61):

> Jika mereka cenderung kepada keamanan, maka kamu hendaklah berdamai dengan mereka, lantas bertawakkal kepada Allah. Sesungguhnya, Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Kemudian,

> Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu temui mereka, dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusirmu dahulu; kerana sesungguhnya kekacauan (*fitnah*) itu lebih dahsyat daripada membunuh…Tetapi jika mereka berhenti melakukannya, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani (2: 191-192)

> Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik lagi berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusirmu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (60:8)

Ayat-ayat yang disebutkan tadi menyatakan bahawa peperangan melawan mereka yang menentang risalah Islam dan menyakiti umat Islam hanya boleh dilakukan jika mereka berterusan menggunakan kekerasan. Jika mereka menghentikan kekerasan dan seksaan yang mereka lakukan itu lalu memohon perdamaian, umat Islam sememangnya diperintahkan untuk menerima permohonan tersebut. Perlu diingat juga, para mufasir telah memahami ayat Quran 2:191-2 sebagai ayat yang merujuk secara khusus kepada peristiwa di al-Hudaybiyyah. Sebab itulah, Muqatil ibn Sulayman dengan jelas menghuraikan bahawa ayat-ayat ini hanya melibatkan golongan "musyrik berbangsa Arab" (*mushrik al-'Arab*)[13]. Malah, ayat Quran 60:8 tambah menegaskan bahawa orang bukan Islam yang baik pekertinya dan hidup dalam kedamaian tidak boleh sekali-kali menjadi sasaran kekerasan hanya disebabkan latar belakang agama mereka yang berbeza dengan umat Islam.

13. Untuk huraian lanjut, lihat Sohail Hashmi, "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace," dalam *The Ethics of War and Peace*, ed. Terry Nardin (Princeton, 1996), 146-166; Asma Afsaruddin, "Competing Perspectives on *Jihad* and Martyrdom in Early Islamic Sources," dalam *Witnesses for the Faith: Christian and Muslim Perspectives on Martyrdom*, ed. Brian Wicker (Aldershot, UK, 2006), 15-31.

Pemahaman Mutakhir Terhadap *Jihād*

Menjelang periode yang dibahaskan di sini (pengakhiran abad kedua Hijrah/awal abad kesembilan Masihi), makna *jihād* sebagai "pertempuran bersenjata" mula menjadi sesuatu yang diterima secara meluas di kalangan kelompok-kelompok berpengaruh, khususnya golongan yang terlibat dalam hal pentadbiran serta kehakiman. Hal ini tetap berlaku meskipun istilah *jihād* itu sendiri, mengikut cara penggunaannya oleh al-Quran, jelas-jelas merupakan kata yang memiliki pelbagai maksud. Bahkan, jika kita melakukan tinjauan ke atas beberapa karya berkaitan dalam literatur Muslim, perkataan tersebut memang difahami sedemikian rupa oleh ramai ilmuwan agama yang berautoriti pada zaman awal. Sebenarnya, huraian-huraian tafsir dari zaman awal ke atas frasa penuhnya, iaitu *al-jihād fī sabīl Allāh* (diterjemahkan sebagai "berjuang" atau "berjuang di jalan Allah") menunjukkan bahawa ia mencakupi banyak aktiviti selain daripada upaya mempertahankan Islam dengan cara mengangkat senjata. Contoh aktiviti yang disebut termasuklah memberi sedekah jariah, keluar mencari ilmu, menyara diri melalui pekerjaan yang halal, dan lain-lain lagi. Tambahan lagi, secara selari, karya-karya selain Quran (khususnya kitab tafsir dan kitab hadith) juga banyak mencatatkan kerencaman perspektif tentang "mati syahid" (*shahādah*, menariknya ia terma yang tidak pernah muncul dalam al-Quran dalam makna ini), dan hakikat ini sesungguhnya turut mencerminkan kepelbagaian dalam makna *jihād* itu sendiri. Umpamanya, seorang individu yang meninggal dunia ketika berusaha melakukan satu pekerjaan yang halal lagi mulia demi menyara kewujudan dirinya yang tampak remeh di atas muka bumi itu pun boleh dianggap sebagai seorang yang "mati syahid" (atau jamaknya *shuhadā'*)[14].

Menimbangtara Kepelbagaian Makna *Jihād*

Khazanah kesarjanaan daripada tiga kurun pertama Islam menunjukkan bahawa adanya pertembungan antara definisi tentang cara terbaik untuk berjuang di jalan Tuhan, yang diungkapkan menerusi istilah *jihād* di dalam Quran. Kajian mutakhir yang mendalam terhadap perkara ini telah menemui bahawa terdapatnya perbezaan pandangan yang jelas berkait hakikat *jihād* dan kewajipannya dalam agama ke atas orang-orang beriman sepanjang abad pertama sehinggalah separuh kedua dalam kurun kedua

14. Afsaruddin, "Competing Perspectives," 22-29.

selepas Islam. Penyelidikan yang teliti kebelakangan ini membuktikan bahawa semasa zaman Umayyah, terdapatnya pelbagai perspektif yang saling berkonflik tentang *jihād* serta cakupannya antara para fuqaha dari Hijaz (wilayah barat semenanjung Tanah Arab, termasuklah Mekah dan Madinah) dengan fuqaha dari Syria.[15] Fuqaha dari Hijaz seperti Ibn Jurayj (w. 762) cenderung untuk meletakkan penekanan yang lebih berat kepada amalan-amalan agama seperti solat dan iktikaf di masjid, serta tidak menganggap *jihād* sebagai wajib ke atas setiap Muslim. Seorang lagi faqih zaman awal, Sufyan al-Thawri (w. 778) pula berpendapat bahawa *jihād* itu pokoknya bersifat defensif, dan hanyasanya *jihād* yang bersifat defensif inilah yang dianggap wajib ke atas setiap individu.[16] Pada masa yang sama, para fuqaha Syria seperti al-Awzaʿi (w. 773) berpandangan bahawa peperangan, meskipun bersifat agresif, boleh jadi wajib hukumnya. Tidak syak lagi, kelompok terakhir ini dipengaruhi oleh hakikat sejarah bahawa golongan Umayyah di Syria pada masa itu sedang bertungkus-lumus dalam pertempuran di sempadan menentang empayar Byzantine. Justeru, mereka melihat adanya keperluan untuk menjustifikasi tindakan perang tersebut atas asas teologi jua fiqh.[17] Malah, adalah tidak keterlaluan juga untuk mengatakan bahawa seorang ilmuwan yang menyuarakan sokongannya kepada kempen ketenteraan untuk meluaskan wilayah pada zaman Umayyah sebenarnya sedang menyatakan sokongannya kepada kerajaan yang memerintah pada masa itu bersama polisi-polisinya.[18]

Menjelang awal zaman ʻAbbasiyah, kira-kira pada pertengahan hingga penghujung abad kelapan, aspek ketenteraan dalam konsep *jihād* mula lebih ditekankan oleh banyak golongan umat Islam. Bahkan, menurut pandangan beberapa fuqaha, aspek ini harus difahami sebagai aspek yang paling tinggi, lebih tinggi daripada segala aspek non-militan, yakni yang mengandung makna sosial jua spiritual daripada istilah tersebut. Sejak periode inilah, istilah *jihād* sedikit demi sedikit digunakan secara bertindih dengan istilah *qitāl* ("perang"), seraya runtuhlah tembok pemisah yang telah dibina oleh al-

15. Roy Mottahedeh dan Ridwan al-Sayyid, "The Idea of the Jihad in Islam before the Crusades," dalam *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. Angeliki E. Laiou dan Roy Parviz Mottahedeh (Washington, DC, 2001), 23-29.
16. Ibid., 26.
17. Ibid, 25-27.
18. Lihat, secara umum, Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn ʻAbd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany, 1994).

Quran di antara kedua-dua istilah tersebut. Tambahan lagi, menjelang abad kesepuluh, para fuqaha jua ahli agama secara umumnya menjadi lebih kukuh kedudukan mereka sebagai satu kelas sarjana dan memiliki autoriti mentafsir agama yang lebih kuat. Maka, mereka pun mengambil hak nan eksklusif untuk mendefinisikan istilah *jihād* secara autoritatif, lalu menghuraikan segala kaifiat aktiviti yang berkait dengannya. Diperkuatkan lagi dengan teori pemansuhan dalil (*naskh wa mansūkh*) sebagai alat penghujahan mereka, beberapa fuqaha turut memansuhkan perintah positif dalam ayat Quran yang secara terang-terangan membenarkan perjanjian damai dengan musuh atau menggesa ko-eksistensi aman bersama mereka, apatah lagi jika mereka ialah "Ahli Kitab." Dalam kaitan ini, salah satu ayat penting yang diumumkan oleh sebilangan (bukan semua) fuqaha ini sebagai ayat yang telah dimansuhkan ialah Quran 2:256 yang melarang paksaan dalam memeluk mana-mana agama. Menurut mereka, ia dimansuhkan oleh ayat-ayat yang memerintahkan umat Islam ke medan perang.[19]

Namun, ini tidak pula bermaksud para sarjana ini menganggap paksaan ke atas bukan Muslim untuk memeluk Islam adalah dibenarkan.[20] Tetapi, memandangkan ayat Quran 2:256 ini telah digunakan sebagai dalil di kalangan mereka yang mengkritik konsep *jihād* yang bersifat ofensif—kerana ia berkemungkinan membuka jalan kepada kes orang memeluk Islam kerana terpaksa—kem yang bertentangan merasa terdapatnya keperluan untuk mengisytiharkan bahawa perintah yang terkandung dalam ayat tersebut (termasuklah ayat-ayat lain yang menggalakkan hubungan damai dan non-militan bersama golongan bukan Muslim) telah dimansuhkan, atau sekurang-kurangnya diketepikan dengan turunnya ayat-ayat lain, umpamanya "ayat pedang"[21] atau ayat Quran 9:73 tadi.[22] Menurut pandangan para fuqaha dalam kem ini, pemansuhan atau pengetepian ayat tersebut akan meruntuhkan tembok penghalang yang dibina oleh dalil naqli untuk umat Islam melancarkan perang demi meluaskan wilayah Islam.

19. Untuk perbahasan yang panjang lebar ke atas topik kontroversi ini, lihat al-Tabari, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3:15-19; juga ‘Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi, *Nawāsikh al-Qur’ān* ("Ayat-ayat Pemansuh dalam al-Quran") (Beirut, tiada tarikh), 93-94.

20. Al-Tabari, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3:18.

21. Ibn al-Jawzi, *Nawāsikh*, 93.

22. Lihat Ibn al-‘Arabi, *al-Nāsikh wa’l-Mansūkh fī ’l-Qur’ān al-Karīm* ("Ayat-ayat Pemansuh dan Yang Dimansuhkan dalam al-Quran al-Karim") (Beirut, 1997), 61; Ibn al-Jawzi, *Nawāsikh*, 94.

Setelah berjaya menakluk kawasan baharu, masyarakat bukan Islam akan diberi pilihan sama ada untuk memeluk Islam atau membayar cukai kepala. Lazimnya, masyarakat bukan Muslim akan memilih pilihan kedua (jika mereka tidak berminat untuk memeluk Islam). Ini bermakna, pilihan ketiga yang dicipta oleh fuqaha dari kem ini untuk golongan bukan Muslim yang menolak untuk memeluk Islam—"yakni menggunakan pedang"—berkemungkinan besar tidak akan digunakan langsung. Golongan fuqaha ini, setelah menilai semua kebarangkalian yang bakal terbit, menganggap bahawa beginilah halnya yang akan berlaku setelah penaklukan. Maka, sebenarnya, para fuqaha di kem ini pun tidak melihat *jihād* sebagai satu bentuk "perang suci," sepertimana yang selalu diterjemah secara selekeh ke bahasa Inggeris ("*holy war*"), yang bertujuan untuk memaksa umat bukan Islam memeluk Islam. Mereka sesungguhnya boleh difahami sebagai sedang melakukan perkara yang langsung bertentangan dengan makna "*holy war*"—iaitu, mereka mempolitikkan dan mensekularkan makna *jihād* supaya ia dapat digunapakai untuk merujuk kepada perang peluasan kuasa yang dilancarkan untuk mencapai cita-cita imperialis negara, yakni untuk meluaskan wilayah dan mengembangkan pengaruh politiknya. Dalam hal ini, kita dapat melihat bagaimana makna yang sempit dan keras terhadap istilah *jihād*, yang dipopularkan oleh para sarjana ini dalam konteks hubungan antarabangsa, telah jelas-jelas berjaya menenggelamkan kepelbagaian makna istilah tersebut dalam wacana Quran dan hadith dari zaman awal.

Seorang faqih, al-Shafi'i (w. 820), dikatakan merupakan orang pertama yang membenarkan *jihād* untuk dilancarkan ke atas orang bukan Muslim dalam bentuk perang ofensif, meskipun beliau turut menghuraikan bahawa golongan "bukan Muslim" yang dimaksudkan hanyalah golongan Arab jahiliah dan bukannya golongan bukan Arab yang bukan beragama Islam. Beliau kemudiannya membahagikan dunia kepada *dār al-Islām* ("negeri Islam") dan *dār al-ḥarb* ("negeri yang diperangi") yang merujuk kepada wilayah bukan Islam. Pada masa yang sama, beliau turut mengiktiraf kebarangkalian ketiga, iaitu *dār al-'ahd* ("negeri yang membuat perjanjian") atau *dār al-ṣulḥ* ("negeri di bawah perjanjian damai"); dan kedua-dua istilah ini merujuk kepada wilayah bukan Islam yang melakukan perjanjian dalam dengan kerajaan Islam dan membayar ufti tahunan.[23] Jika tidak ada kekerasan fizikal antara "negeri Islam" dengan "negeri yang diperangi,"

23. Al-Shafi'i, *Kitāb al-Umm* ("Kitab Perihal Sumber") (Kaherah, 1321), 4:103-104.

mazhab Shafiʿi berpandangan bahawa keadaan itu merupakan satu "perang dingin" antara kedua-dua wilayah tersebut, dan perlunya wilayah pertama untuk sentiasa berwaspada terhadap wilayah kedua.[24] Sebab itulah, para pemikir politik selepas al-Shafiʿi banyak yang menyerap konsep ini dalam penulisan mereka dengan menyatakan bahawa salah satu tugas khalifah adalah untuk melancarkan *jihād* sekurang-kurangnya setahun sekali. Pun begitu, ini tidaklah bermaksud "perlu melancarkan perang setahun sekali," kerana sebahagian ilmuwan berpandangan bahawa tugas ini boleh dilaksanakan hanya dengan sentiasa memastikan pasukan ketenteraan dalam keadaan bersedia untuk mematahkan serangan dari pihak musuh.[25]

Dalam banyak keadaan, perspektif al-Shafiʿi berkenaan *jihād* sebenarnya merupakan satu perbezaan jelas jika dibandingkan dengan pemikiran fiqh yang lebih awal. Hal ini turut mencerminkan sejenis sikap yang mula menjadi semakin keras terhadap wilayah-wilayah bukan Muslim menjelang zaman beliau hidup (penghujung abad kelapan hingga awal abad kesembilan). Perkara ini jelas dapat dilihat apabila pandangan beliau dibandingbezakan dengan para fuqaha dari mazhab Hanafi yang lebih awal. Sebagai contoh, para fuqaha awal mazhab Hanafi tidak menggariskan wilayah ketiga itu, iaitu "negeri yang membuat perjanjian" sebagai satu konsep berasingan seperti yang dihurai al-Shafiʿi, kerana mereka berpendapat bahawa para penduduk wilayah yang membuat perjanjian damai dengan umat Islam lantas membayar ufti merupakan sebahagian daripada "negeri Islam," dan mereka juga layak mendapat perlindungan daripada kerajaan Islam.[26] Fuqaha mazhab Hanafi juga berpegang dengan pendirian bahawa umat bukan Islam hanya boleh diperangi jika mereka mengangkat senjata, bukan disebabkan mereka memiliki sistem kepercayaan berbeza semata-mata.[27] Noktah ini kemudiannya bakal menjadi satu titik

24. Al-Shafiʿi, *al-Risālah* ("Risalah"), ed. Ahmad Shakir (tempat tidak dinyatakan, 1891), 430-432.

25. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955), 64-65; dipetik dari risalah yang masyhur karangan seorang faqih dan pemikir politik dari mazhab Shafiʿi, al-Mawardi (w. 1058) iaitu *Hukum-Hakam Pemerintahan*, terj. Wafaa H. Wahba (Reading, UK, 1996), 16-17.

26. Lihat *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, terj. dan ed. Majid Khadduri (Baltimore, 1966), 12-13; Khadduri, *War and Peace*, 145.

27. Sepertimana yang dihuraikan seorang faqih mazhab Hanafi, Ahmad al-Tahawi (d. 933) dalam karya beliau *Kitāb al-Mukhtaṣar*, ed. Abu 'l-Wafa al-Afghani (Kaherah, 1950), 281; dipetik dalam Khadduri, *Islamic Law*, 58.

pertembungan antara para fuqaha awal dalam mazhab Shafi'i dan Hanafi.

Dalam kaitan ini, adalah penting untuk ditekankan bahawa konsep *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* itu tidak ada asasnya dalam Quran atau sunnah. Rekaan istilah-istilah ini, dan seterusnya tindakan mengangkat aspek ketenteraan dalam rangkaian pelbagai makna *jihād* menjadi maknanya yang utama adalah berdasarkan satu tafsiran fiqh yang bersifat *ad hoc* ke atas dalil khususnya ayat 9:5 dan 9:29. Perkara ini juga berlaku sebagai respon kepada *realpolitik* zaman 'Abbasiyah. Kerajaan 'Abbasiyah, yang pada ketika itu menguasai wilayah politik nan luas lagi berbilang kaum, perlu membina satu sistem undang-undang antarabangsa yang sofistikated, yang diistilahkan dalam bahasa Arab sebagai *al-siyar* (lit. "pergerakan," "pengembaraan"). Justeru, dari sudut pandang *realpolitik*, *jihād* boleh difahami sebagai pertempuran yang boleh jadi bersifat ofensif atau defensif yang bertujuan untuk menyelesaikan masalah-masalah keselamatan negara. Ketika zaman Umayyah (661-750), terdapatnya pertempuran kecil di sempadan yang kerap berlaku antara umat Islam dengan tentera Byzantine. Sebab itulah, para fuqaha di Syria lebih cenderung untuk menerima konsep *jihād* sebagai tindakan ketenteraan yang bersifat ofensif (dan berbeza dengan pandangan para fuqaha di Madinah atau Mekah yang hidup jauh dari pusat metropolis). Mereka berpandangan bahawa *jihād* yang ofensif itu merupakan satu strategi ketenteraan yang efektif untuk menentang ketumbukan musuh yang dilihat sangat kuat itu.

Proses mempolitikkan dan mensekularkan makna *jihād* ini seterusnya ditonjolkan lagi melalui tajuk-tajuk karya berkenaan undang-undang antarabangsa pada zaman awal kerajaan 'Abbasiyah. Misalnya, karya *Kitāb al-Jihād wa 'l-Siyar* menunjukkan betapa telah bercampuraduknya satu konsep keagamaan (*jihād*) dengan desakan-desakan dasar luar imperaturia (*siyar*), meskipun dalam keadaan umat Islam masih mengiktiraf bahawa dalam sejarah, dua istilah tersebut beroperasi dalam medan makna berbeza.[28] Sebenarnya, kita tidak patut terkejut dengan hakikat bahawa pada zaman tersebut, pertimbangan-pertimbangan politik yang mendesak harus mengikut sensitiviti masyarakat, iaitulah dengan cara membungkus segala tindakan politik dalam bungkusan retorik bernada agama supaya ia kelihatan absah di sisi moral (pada hari ini pun, bukannya kita tidak tahu dengan taktik sebegini). Sebab itulah, adalah penting untuk kita mempersoalkan

28. Untuk perbahasan tentang perkara ini, lihat Khadduri, *Islamic Law*, 61.

bagaimana agama dipergunakan untuk aktiviti ketenteraan yang agresif; dan bagaimana sebilangan fuqaha dan ulama Islam pada zaman itu terlibat dalam upaya membina retorik politik bernada agama demi menjayakan agenda tertentu. Inkuiri sebegini bakal menatijahkan betapa motivasi politik yang biasa kita dengar telah menjadi asas kepada proses mengembangkan garapan makna semantik jua fiqhi bagi istilah *jihād*. Ia dilakukan dengan cara memasukkan bersama tindakan perang peluasan wilayah demi cita-cita politik dan/atau patriotik sebagai makna yang utama bagi istilah tersebut. Maka, tindakan kekerasan sebegini, yang berhasil dipakaikan dengan jubah agama pada zaman tertentu dalam sejarah dapat difahami. Sebenarnya, keraguan terhadap motif duniawi sedemikian rupa telah kedapatan dalam riwayat-riwayat yang terkandung dalam karya hadith zaman awal seperti *Muṣannaf* oleh 'Abd al-Razzaq (w. 827). Salah satu riwayat dalam kitab tersebut secara khusus menempelak mereka yang menyertai kempen-kempen ketenteraan dan "berperang demi mencari [keuntungan] dunia."[29]

Sesungguhnya, disebabkan ia tidak dibina berasaskan dalil, maka pandangan fiqh yang membahagikan dunia kepada dua sfera yang saling bertembung bukanlah merupakan doktrin Islam yang mesti dipegang sentiasa. Bahkan, menjelang abad keenam Islam/abad kedua belas Masihi, istilah-istilah ini mula dilupakan kerana ia tidak lagi mampu menghuraikan secara tepat akan realiti politik jua sejarawi ketika itu. Maka, disebabkan perkembangan baharu itu, pemikiran fiqh pada ketika itu mula berubah dengan melihat *jihād* sebagai tugas khalifah yang tidak wajib ke atasnya untuk sementara, tetapi ia boleh menjadi wajib semula pada masa-masa krisis. Perubahan ini berlaku sebagai respon kepada perubahan dalam realiti kemasyarakatan tadi. Filasuf Ibn Khaldun (w. 1406) yang masyhur itu barangkali akan menghuraikan bahawa perubahan dalam konsepsi fiqhi berkenaan *jihād* tersebut merupakan cerminan kepada "perubahan dalam tabiat sebuah masyarakat daripada puak yang saling berperang kepada kelompok yang bertamadun."[30]

Dalam kaitan ini, adalah penting juga untuk melihat bahawa dalam proses mempolitikkan istilah *jihād*, tindakan pemansuhan yang berani ke atas ayat Quran 2:256 (yang melarang paksaan dalam memeluk agama) yang

29. 'Abd al-Razzaq, *al-Muṣannaf* ("Koleksi Berindeks"), ed. Ayman Nasr al-Din al-Azhari (Beirut, 2000), 5:189.
30. Dipetik dalam Majid Khadduri, *War and Peace*, 65-66.

dicanang beberapa ilmuwan tidaklah diterima oleh semua. Dua mufasir Quran yang diraikan pada zaman yang lebih mutakhir, Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 923)[31] dan Ibn Kathir (w. 1373)[32] dengan tegas berpendapat bahawa ayat tersebut tidak pernah dimansuhkan dan perintah daripadanya kekal absah selama-lamanya. Adalah sesuatu yang signifikan, apabila karya fiqh oleh al-Tabari yang tersohor, iaitu *Ikhtilāf al-Fuqahā'* ("Perbezaan di Kalangan Para Fuqaha") tidak menyenaraikan ayat 9:5 sebagai ayat yang memansuhkan ayat-ayat lain.[33] Ini juga merupakan pandangan al-Suyuti (w. 1505) dalam karya beliau tentang tafsir al-Quran yang lebih mutakhir lagi.[34] Justeru, jelaslah bahawa sehingga abad kelima belas sekalipun, masih belum ada kesepakatan ulama tentang status ayat Quran 2:256, dan lebih penting lagi, para mufasir yang paling berpengaruh pada zaman pra-moden terus-menerus berpandangan bahawa ayat tersebut merupakan perintah normatif yang mesti dilaksanakan.

Kerencaman Jalan Menuju Syahid

Sepertimana yang telah disebutkan sebelum ini, Quran tidak memiliki satu perkataan khusus untuk merujuk kepada "syahid" atau "kesyahidan." Dua konsep ini secara intrinsiknya berkait dengan perkembangan makna bagi konsep *jihād* yang mula difahami sebagai pertempuran bersenjata menentang musuh Islam. Salah satu ayat Quran (3:169; cf. 47:4, 2:154) yang boleh difahami sebagai merujuk kepada status istimewa orang yang syahid di medan perang berbunyi begini, "Janganlah kamu menganggap orang-orang yang dibunuh di jalan Allah itu sebagai orang yang mati. Mereka sebenarnya hidup dengan mendapat rezeki dari sisi Tuhan mereka." Namun, karya-karya tafsir dan hadith zaman awal menunjukkan secara jelas bahawa frasa "dibunuh di jalan Allah" itu tidaklah hanya merujuk kepada mereka yang terkorban di medan perang, tetapi turut dihuraikan dalam beberapa kasus lain lagi. Perkara inilah yang akan ditelusuri di bawah.

---

31. Al-Tabari, *Jāmiʿ al-Bayān*, 3:25.

32. Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm* ("Tafsir al-Quran Yang Agung") (Riyad, 1998), 1:416-417.

33. Al-Tabari, *Ikhtilāf al-Fuqahā'* ("Perbezaan di Kalangan Para Fuqaha") (Kaherah, 1933), 1-21.

34. Al-Suyuti, *Itqān*, 2:706-712. Beliau menyenaraikan ayat daripada surah al-Baqarah yang menurut pandangannya telah dimansuhkan, dan beliau tidak memasukkan ayat 2:256 ke dalam senarai tersebut.

Perkataan berbahasa Arab yang biasa digunakan untuk merujuk orang yang mati syahid ialah *shahīd*. Dalam Quran, perkataan ini hanya digunakan, dengan cara yang sama dengan *shāhid*, yang merujuk kepada "saksi dengan mata sendiri" atau "penyaksian di sisi undang-undang."[35] Hanya dalam tradisi penulisan di luar Quran yang lebih mutakhir, perkataan ini mula mengandung makna "orang yang menyaksikan sendiri keimanannya" yakni secara spesifiknya, menyerahkan jiwa dan hidupnya untuk agamanya. Sebenarnya, pengaruh dari luar, khususnya dari agama Kristian, dapat kita suspek di sini.[36] Perhubungan antara umat Islam dengan golongan Kristian di Shām pada penghujung abad ketujuh berkemungkinan besar menyumbang kepada perkembangan sebegini. Terdapatnya bukti yang menunjukkan adanya kemungkinan bahawa pengaruh dari perkataan bahasa Suryani yang berkognat sama, yang merujuk kepada orang yang menyaksikan keimanan dengan cara mati syahid, iaitu *sahēd* ke atas perkataan Arab *shahīd*. Walhasilnya, perkataan Arab tersebut mula menyerap makna kedua yang boleh dihuraikan olehnya juga, iaitu "orang yang mati syahid."[37] Hakikat bahawa kita hanya menemui istilah *shahīd* sebagai merujuk kepada "orang yang menyaksikan kebenaran dengan mati syahid" dalam karya-karya hadith sahaja turut menunjukkan bahawa makna sebegini merupakan sesuatu yang berkembang pada waktu yang lebih mutakhir.

Cakupan makna perkataan *shahīd* yang asli boleh dilihat dalam karya-

35. Perlu disebut di sini, bahawa Quran menggunakan kalimah *shahīd* untuk merujuk kepada "saksi dengan mata sendiri," bagi Tuhan dan manusia; adapun yang berkaitan dengan Tuhan, lihat Quran 3:98; 6:19; 41:53, dll.

36. *Contra* dengan Michael Bonner pula, yang menegaskan bahawa pengaruh tersebut bergerak melalui arah sebaliknya. Namun, beliau tidak mengambil kira betapa sedikitnya pernyataan al-Quran tentang konsep "syahid" dan "kesyahidan". lihat tulisan beliau *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, 1996), 10.

37. Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938), 187; Keith Lewinstein, "The Reevaluation of Martyrdom in Early Islam," dalam *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (Oxford, 2002), 78-79. Hubungkait ini perlu dikaji lagi dan didokumentasikan sebaiknya. Berkenaan topik ini, lihat juga artikel yang penting tulisan A. J. Wensinck, "The oriental doctrine of the martyrs," dalam karya beliau *Semietische Studiën uit de Nalatenschap* (Leiden, 1941), 91-113. Karya ini menghuraikan keselarian yang jelas antara konsep kesyahidan Kristian dengan Muslim berdasarkan Quran; dan artikel oleh Etan Kohlberg, "Shahid," dalam *EI2*, 9:104.

karya hadith terawal. Karya *Muṣannaf* oleh ʻAbd al-Razzaq (w. 827) yang dikompilasikan lebih awal daripada koleksi hadith sahih oleh al-Bukhari, mengandungi beberapa riwayat daripada para sahabat (iaitu, riwayat yang sampai kepada para Sahabat Rasulullah sahaja, tidak dinyatakan bahawa ia sampai kepada Rasulullah sendiri) yang menceritakan definisi *shahīd* yang saling bertingkah antara satu sama lain. Di sini, cukuplah disebut beberapa contoh sahaja. Satu riwayat yang disandarkan kepada seorang Sahabat, Abu Hurayrah menyatakan bahawa seorang *shahīd* ialah orang yang, jika ia mati di atas katilnya, akan masuk ke syurga.[38] Nota penjelasan yang ditulis selepas itu menyatakan bahawa riwayat ini merujuk kepada orang yang mati di atas katilnya tanpa ada sebarang dosa (*lā dhanb lahu*). Riwayat lain pula disandarkan kepada Masruq ibn al-Ajda' yang menyatakan, "Terdapat empat jenis *shahādah* atau kesyahidan bagi orang Islam: mati kerana wabak, mati bersalin, mati lemas, dan mati akibat sakit perut."[39] Secara signifikan, dalam riwayat dari zaman awal ini, kita dapat melihat bagaimana tidak disebutnya makna kesyahidan sebagai orang yang mati di medan perang. Pun begitu, dalam versi riwayat ini yang lebih panjang, yang disandarkan kepada Abu Hurayrah, ada menyebut bahawa Rasulullah menambah satu lagi makna dalam senarai orang yang mati syahid ini, iaitu "orang yang dibunuh di jalan Allah (*man qutila fī sabīl Allah*)."[40] Riwayat inilah, yang mengandungi lima definisi penuh bagi seorang *shahīd*, yang direkodkan dalam karya hadith sahih oleh al-Bukhari.[41]

Dalam satu karya kompilasi hadith dari awal abad kelapan, al-Muwaṭṭa', tulisan seorang faqih yang telah kita sebutkan sebelum ini, iaitu Malik ibn Anas (w. 795), disebutkan bahawa: "Orang yang mati syahid itu ada tujuh golongan, selain daripada mati di jalan Tuhan. Orang yang mati kerana penyakit birsam ialah seorang syahid; orang yang mati kerana cirit-birit ialah seorang syahid; orang yang mati [terbakar] di dalam api ialah seorang syahid; orang yang mati ditimpa bangunan runtuh ialah seorang syahid; dan seorang wanita yang mati melahirkan anak ialah seorang syahid."[42] Riwayat ini, bersama-sama riwayat yang dipetik di atas menceritakan bahawa kasus mati syahid itu termasuklah mereka yang mati setelah menderita pelbagai jenis

38. ʻAbd al-Razzaq, *Muṣannaf*, 5:181.
39. Ibid., 5:183.
40. Ibid., 5:182-183.
41. Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, 2:420-421.
42. Malik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, 1:366-367.

penyakit berbahaya, seorang wanita yang mati setelah sakit melahirkan anak, atau seorang yang menjadi mangsa kemalangan ngeri seperti terkorban dalam runtuhan bangunan. Hal ini menunjukkan bahawa, kesyahidan bukan saja dapat dicapai menerusi mati di medan perang.

Selain itu, maksud yang pelbagai dan tidak bersifat kekerasan dalam frasa *fī sabīl Allah* ("di atas jalan Allah"), khususnya pada zaman awal, dapat dilihat dengan lebih jelas daripada sebuah hadith yang masyhur, yang direkodkan dalam kitab *Muṣannaf* oleh ʿAbd al-Razzaq. Menurut riwayat ini, beberapa orang Sahabat sedang duduk bersama Rasulullah pada suatu hari. Tiba-tiba, mereka ternampak seorang lelaki jahiliah daripada puak Quraysh yang gagah dan ganteng rupanya. Sebahagian daripada mereka berkata, "Alangkah gagahnya lelaki itu! Sungguh bagus jika kekuatannya digunakan di jalan Tuhan!" Maka Rasulullah pun bertanya, "Adakah kamu fikir hanya seseorang yang dibunuh [sc. dalam pertempuran] sahaja yang berada di atas jalan Tuhan?" Kemudian baginda menyambung, "sesungguhnya sesiapa saja yang keluar untuk mencari rezeki halal untuk menyara keluarganya adalah di atas jalan Tuhan; sesiapa yang keluar mencari rezeki halal untuk menyara dirinya sendiri juga sedang berada di atas jalan Tuhan. Tetapi, sesiapa yang keluar semata-mata untuk mencari kekayaan dunia sedang berada di atas jalan syaitan."[43]

Jihād sebagai perjuangan menentang hawa nafsu diri sendiri turut dihuraikan dalam satu lagi hadith lain yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal (w. 855) dan al-Tirmidhi (w. 892), yang menyatakan, "barangsiapa yang berjuang menentang kehendak hawa nafsu dirinya sendiri ialah seorang *mujāhid*, yakni dia telah melakukan *jihād*."[44] Tambahan lagi, satu hadith yang direkodkan oleh Muslim turut menekankan aspek spiritual dengan nada serupa, yakni satu perjuangan dalaman demi mendekatkan diri kepada Tuhan. Hadith tersebut menyatakan, "Barangsiapa yang berjuang (*jāhada*) dengan hatinya, maka dia ialah seorang yang beriman."[45] Satu lagi riwayat lain memuji perbuatan memberi amal jariah sebagai satu *jihād*, sepertimana yang direkodkan oleh tiga pengumpul hadith Sunni yang paling autoritatif, al-Bukhari, Muslim, dan al-Tirmidhi. Dalam hadith ini, Rasulullah bersabda, "orang-orang yang membantu para janda dan fakir miskin itu seperti mereka

43. ʿAbd al-Razzaq, *Muṣannaf*, 5:183.
44. Wensinck, *Concordance*, 1:389.
45. Ibid., 5:455.

yang berjuang di atas jalan Tuhan."[46] Di titik ini, kita seharusnya dapat melihat, betapa makna istilah *jihād* yang ditonjolkan menerusi semua pernyataan yang disebutkan tadi terangkum dalam medan makna yang luas. Hakikatnya, perjuangan seorang insan untuk hidup "di atas jalan Tuhan" turut merangkumi aktiviti lazim sehari-harian juga. Aktiviti yang biasa ini digabungjalinkan dengan kedalaman spiritualnya, dan pada masa yang sama ia diiktiraf dengan taraf nan tinggi di sisi Tuhan. Justeru, seorang yang bertemu ajal ketika sedang melakukan aktiviti lazim, tetapi sangat terpuji di sisi moral, sehari-harian ini sebenarnya boleh dianggap seorang yang mati syahid.

Akhir sekali, perlu diingatkan di sini bahawa dalam hadith sahih yang ditemui dalam kompilasi hadith dari abad kesembilan, terdapatnya hadith yang menasihatkan supaya umat Islam menjauhkan diri daripada mencari syahid menerusi jalan ketenteraan secara melampau. Al-Bukhari merekodkan riwayat di mana Rasulullah melarang seseorang untuk (1) mengharapkan kematian dirinya, dan (2) mengharapkan supaya ia bertemu dengan musuhnya.[47] Bahkan usaha menyelamatkan diri seseorang dan nyawa orang lain merupakan satu prioriti etika yang sangat tinggi dalam Quran (5:32), sehinggakan al-Quran secara jelas membenarkan seorang yang beriman untuk menyatakan bahawa dia tidak beriman jika dia dipaksa melakukannya, kerana pada hakikatnya, keimanannya masih kukuh dalam hatinya (16:106). Dalam teks-teks normatif Islam, mencari-cari mati syahid secara aktif lagi melampau adalah dilarang kerana ia dianggap sebagai satu bentuk perbuatan bunuh diri atau membahayakan diri sendiri. Secara khusus, perbuatan sebegitu telah dilarang dalam Quran (2:195, 4:29) dan hadith.[48]

Justeru, sepertimana yang telah kita tinjau, dalam karya-karya fiqh zaman awal, konsep *jihād* masih lagi belum bercampur-aduk dengan konsep *qitāl* (peperangan) sepertimana yang dapat ditemukan dalam karya-karya fiqh yang lebih mutakhir. Dan, konsep kesyahidan juga mencakupi kedua-dua makna: melibatkan pertempuran dan tidak melibatkan pertempuran. Dalam kaitan ini, karya-karya hadith dan tafsir dari zaman awal masih

46. Ibid., 1:389.

47. Dipetik dalam A. J. Wensinck, "Oriental Doctrine," 95.

48. Al-Bukhari merekodkan satu hadith di mana Rasulullah bersabda bahawa Tuhan mengharamkan syurga kepada seorang lelaki yang membunuh dirinya sendiri selepas cedera parah dalam peperangan; lihat *Sahih of Imam al-Bukhari*, terj. Muhammad Muhsin Khan (Madinah, 1971) jilid 4, Bk. 56, #669.

mengekalkan spektrum makna yang meluas bagi kedua-dua istilah tersebut, dan karya-karya itu menjadi sumber yang amat penting untuk kita memahami bagaimana proses perkembangan dan transformasi dalam makna yang mereka kandung berlaku sepanjang sejarah.

Perubahan Dalam Konsepsi Kepemimpinan

Pada zaman yang kita bincangkan ini, terdapat juga perubahan dramatik dalam konsep dan tabiat kepemimpinan umat Islam. Konsep khalifah sebagai seorang pemerintah yang secara praktikalnya tidak boleh dicabar dan tidak boleh dipersalahkan, ditambah dengan figura khalifah yang dilihat sebagai seorang "individu suci" sesungguhnya datang dari luar Islam. Kajian yang cermat kebelakangan ini menunjukkan bahawa idea sebegitu telah diseludup masuk ke dalam masyarakat Muslim menerusi kemasukan idea-idea tentang "kesucian dan kedaulatan raja" bawaan orang-orang Yunani dan Parsi.[49] Perbahasan kita setakat ini menunjukkan bahawa umat Islam zaman awal yang egalitarian sifatnya itu hanya mengiktiraf perbezaan darjat orang beriman menerusi kewarakan individu dan keunggulan moral semata-mata, dan mereka cenderung untuk tidak mengambil kira faktor keturunan dan status sosial.[50] Mereka sememangnya melakukan perkara tersebut dengan penuh sedar, dan mereka tahu bahawa amalan mereka berbeza dengan amalan dari zaman pra-Islam. Pendekatan moral sebegini turut tercermin secara meluas dalam urus tadbir sosio-politik masyarakat Muslim pada zaman awal. Pangkat-pangkat kepimpinan kebanyakannya (walaupun bukan semua) akan cenderung untuk bertukar-tukar tangan di kalangan mereka yang cemerlang; yakni yang dikenali dengan keperibadian tinggi dan pernah memberi sumbangan besar kepada umat Islam. Dalam kaitan ini, kita dapat melihat bagaimana Salman al-Farisi, seorang bukan Arab yang memeluk Islam tanpa keturunan mulia, telah dilantik menjadi gabenor Parsi oleh 'Umar, khalifah kedua. Dalam konsepsi Sunni berkait idea kekhalifahan, secara teorinya seorang khalifah, sebagai *primus inter pares*, adalah terbuka kepada kebarangkalian untuk dipecat akibat salah laku, bahkan dia boleh ditegur secara terang-terangan (dan sememangnya ini pernah berlaku) jika dia tergelincir daripada amalan tatakelola yang baik atau gagal berbincang dengan rakyat jelata berkenaan dasar pemerintahannya.

---

49. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islam* (Cambridge, 1997).
50. See Afsaruddin, *Excellence and Precedence*, bab 5.

Ucapan pelantikan Abu Bakar sebagai khalifah pertama yang direkodkan dalam banyak sumber sejarah kekal menjadi model bagi kerendahan hati seorang pemimpin dan penghayatan konsep akauntabiliti kepada rakyat. Untuk merumuskan satu noktah penting yang beliau ujarkan dalam ucapan ini, beliau turut direkodkan sebagai berkata kepada khalayak rakyat jelata di depan beliau ketika itu, "Kamu mestilah takut kepada Tuhan, kerana taat kepada-Nya adalah perlakuan paling bijaksana, dan ingkar kepada perintah-Nya adalah perlakuan paling dungu. Sesungguhnya aku hanyalah seorang pengikut, bukanlah seorang yang memulakan sesuatu yang baharu; justeru jika aku melakukan perkara yang betul, bantulah aku. Tetapi jika aku melakukan kesalahan, betulkan aku."[51]

Konsepsi kepimpinan yang absah sepertimana yang dihuraikan menerusi ucapan penting ini sebenarnya kembali kepada gesaan al-Quran bahawa orang yang paling unggul moralnya adalah yang paling layak untuk mewarisi tugas kepimpinan di atas muka bumi. Perkara ini telah kita bincangkan sebelum ini. Dengan semangat inilah, Abu Bakar menghujahkan idea beliau di khalayak, lantas mengukuhkan kelayakan beliau untuk memegang jawatan khalifah dan sekali gus menekankan kembali kepada rakyat betapa beliau adalah bertanggungjawab kepada mereka yang diperintah. Menariknya, apa yang tidak disebut dalam ucapan ini dan huraian-huraian lain tentang pelantikan Abu Bakar ialah idea bahawa ketaatan membabi-buta adalah tanggungjawab yang perlu dilakukan oleh rakyat kepada beliau.

Penekanan terhadap keunggulan moral individu sebagai kriteria utama dalam menentukan kedudukan moral jua sosial seseorang pada zaman awal Islam tampaknya masih gagal untuk membasmi idea zaman pra-Islam (jahiliah) yang mengangkat kemuliaan keturunan serta keanggotaan puak. Idea pra-Islam sebegini mencetuskan pertembungan dengan idea egalitarianisme radikal yang dibawa Islam pada zaman-zaman awal Islam. Semenjak abad kelapan, dengan kemasukan idea-idea seperti pemerintahan berkuasa mutlak dan budaya sosial yang berhierarki khususnya daripada wilayah Parsi pada zaman ʻAbbasiyah, maka amalan jahiliah yang mengatakan bahawa rakyat perlu tunduk kepada golongan bangsawan atau orang-orang besar politik mula diangkat semula secara perlahan-lahan. Penggunaan gelaran-gelaran oleh para pemuka ʻAbbasiyah, seperti "khalifah

51. Al-Jahiz, ʻ*Uthmāniyyah*, 202.

Allah di atas muka bumi" atau "bayangan Tuhan di atas muka bumi" semuanya merupakan cerminan kepada tren baharu ini. Walaupun gelaran *Khalīfat Allāh* ("Khalifah Allah di atas muka bumi") mula-mula digunakan oleh para pemerintah Umayyah dengan cara yang bongkak lagi angkuh, mereka masih mengekalkan sebahagian budaya Arab di mana rakyat boleh dengan mudah mencapai akses kepada pemimpin mereka. Namun, para khalifah zaman ʿAbbasiyah pula semakin lama semakin sukar diakses oleh rakyat dan mula bermewah-mewah dengan segala adat-istiadat yang muluk-muluk sepertimana yang diamalkan istana empayar Parsi. Dalam konteks inilah, golongan yang warak merasa melugai melihat perkembangan politik sedemikian rupa; bahkan kita dapat melihat bagaimana suara-suara mereka yang membantah perkara ini serta mengkritik perkembangan sebegitu direkodkan dalam karya-karya etika jua kesufian pada zaman itu.[52] Tetapi, seiring peredaran masa, para pemikir politik mula memakaikan jubah Islamik kepada idea-idea autokratik tersebut, seraya menjadikannya boleh disesuaikan dengan realiti politik semasa. Kecenderungan ini jelas dapat dilihat jika kita membandingbezakan tafsir dari zaman awal dengan yang lebih mutakhir ke atas satu ayat penting dalam al-Quran. Ayat tersebut memerintahkan orang-orang beriman untuk "Taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan orang-orang yang memiliki autoriti di kalangan kamu" (4:59). Kita akan membahaskan perkara ini di bahagian ini.

Dalam menghuraikan frasa penting "orang-orang yang memiliki autoriti" (*ūlū ʾl-amr*), karya-karya tafsir Quran zaman awal mampu menunjukkan dengan jelas bagaimana umat Islam zaman tersebut memahami istilah ini. Salah satu karya tafsir terawal yang kedapatan pada kita ketika ini adalah satu kitab tulisan seorang mufasir dari penghujung kurun ketujuh/awal kurun kelapan, Mujahid ibn Jabr (w. 720). Beliau adalah salah seorang daripada generasi pengikut para sahabat. Dalam tafsir beliau, Mujahid menyatakan bahawa ayat ini diturunkan untuk merujuk kepada "orang-orang yang memahami secara kritis perihal letak duduk agama dan akal" (*ūlī ʾl-fiqh fī ʾl-dīn wa ʾl-ʿaql*). Satu riwayat lain pula menghuraikan bahawa frasa tersebut merujuk kepada "mereka yang memiliki kemampuan menaakul, ilmu, dan

52. Sebagai contoh, lihat Ibn Qutaybah, *ʿUyūn al-Akhbār* ("Mata Air Segala Khabar") (Kaherah, 1963), 2:115, di mana seorang yang bernama Sudayf merintih bahawa di bawah pemerintahan ʿAbbasiyah, kepimpinan politik bukan lagi berdasarkan musyawarah, tetapi telah menjadi despotik sifatnya.

pandangan [rasional] yang kritis, bersama-sama ketinggian budi." [53] Seperkara penting yang dapat kita lihat dalam tafsir-tafsir ini ialah betapa ia menekankan ciri keilmuan, penaakulan akliah yang merdeka, dan penimbangtaraan kritis ke atas segala sesuatu sebagai makna bagi istilah *ūlū 'l-amr*.

Seorang lagi mufasir zaman awal, Muqatil ibn Sulayman al-Balkhi (w. 767), juga salah seorang dari generasi para pengikut, mencatatkan dalam kitab tafsir beliau bahawasanya frasa penting *ūlū 'l-amr* itu diturunkan secara khusus untuk merujuk kepada satu peristiwa melibatkan Khalid ibn al-Walid, jeneral perang itu, dalam konteks sejarah yang spesifik. Dan, jika dilihat dengan lebih umum, ia boleh juga menjadi gesaan kepada semua pemerintah angkatan tentera.[54] Muqatil menghuraikan satu kempen ketenteraan yang tidak disebutkan namanya, yang pada ketika itu, Khalid ibn al-Walid dan 'Ammar ibn Yasir telah berselisih pandangan berkenaan status tahanan perang. Menurut Muqatil, inilah konteks penurunan ayat tersebut secara khusus. Muqatil membandingkan ayat 4:59 tadi dengan ayat 24:51-52, dan ayat kedua ini dapat membantu menghuraikan ayat pertama yang kita lihat tadi. Ayat Quran 24:52 menyebutkan, "Barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul-Nya, kemudian takutkan Allah dan bertakwa kepada-Nya, maka merekalah orang-orang yang berjaya." Justeru, dengan membandingkan ayat tadi dengan ayat 24:51-52 ini, Muqatil memahami bahawa ketaatan dalam ayat 4:59 sebagai hanya perlu diberikan kepada Tuhan dan Rasul-Nya, dan beliau tidak memasukkan golongan *ūlū 'l-amr* sebagai perlu ditaati.[55]

Selain itu, seorang mufasir abad kesembilan/kesepuluh, al-Tabari (w. 923) pula menghuraikan kepelbagaian makna yang boleh terbit daripada frasa tersebut, dan beliau juga menunjukkan bagaimana evolusi yang berlaku terhadap tafsiran frasa tersebut mengikut peredaran masa. Dalam tafsiran beliau ke atas ayat 4:59, al-Tabari merujuk kepada beberapa orang autoriti zaman awal yang memahami frasa *ūlū 'l-amr* tersebut sebagai umumnya "orang-orang yang berilmu dan mendalam kefahaman mereka akan sesuatu," dan beliau turut merekodkan banyak huraian yang berbeza juga.[56] Menurut

53. Mujahid ibn Jabr, *Tafsīr Mujāhid*, ed. 'Abd al-Rahman al-Surta (Islamabad, tiada tarikh), 1:162-63.

54. Muqatil ibn Sulayman, *Tafsīr Muqātil*, ed. 'Abd Allah Mahmud Shihata (Kaherah, 1969?), 1:246.

55. Ibid.

56. Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān*, 4:152.

al-Tabari, terdapat juga mufasir lain yang cenderung memahami ayat ini sebagai merujuk kepada semua sahabat Nabi Muhammad (*aṣḥāb Muḥammad*).[57] Menariknya, al-Tabari juga memetik pandangan seorang sahabat, Ubayy ibn Ka‘b, yang menyatakan bahawa ayat ini merujuk kepada para pemerintah politik (*al-salāṭīn*).[58] Penggunaan frasa tersebut dengan makna sebegini sebenarnya anakronistik sifatnya, kerana para sultan masih belum wujud di dunia Islam sehingga kira-kira abad kesepuluh, yakni jelas-jelas selepas berakhirnya zaman para sahabat.[59] Seterusnya, beliau juga memetik pandangan beberapa orang sahabat bahawa ayat ini merujuk kepada beberapa jeneral tentera yang khusus pada zaman Rasulullah, seperti ‘Abdullah ibn Hudhafah, Khalid ibn al-Walid, dan ‘Ammar ibn Yasir.[60]

Tinjauan ringkas ke atas karya-karya tafsir dari zaman awal ini—dari penghujung kurun ketujuh hingga kesepuluh—dengan jelas menghuraikan makna-makna terawal yang difahami daripada perkataan *amr*. Pada zaman awal, ia tidak langsung memiliki rencah-rencah politik.[61] Hal ini kerana, frasa *ūlū ’l-amr* itu, pada sekurang-kurangnya dua kurun pertama selepas Islam, tidak merujuk kepada pemegang autoriti politik, sepertimana yang lazim difahami menjelang abad keempat selepas Islam. Tetapi, ia pada awalnya difahami sebagai merujuk secara umum kepada “orang yang memiliki ilmu jua kefahaman nan mendalam,” selain ia juga merujuk kepada komander-komander tentera pada zaman Rasulullah.

Lewat karya-karya politik juga, kita dapat mencerap tren yang serupa. Salah satu penulisan politik terawal yang panjangnya umpama satu monograf, yang kedapatan pada kita ketika ini, ialah *Risālah al-‘Uthmāniyyah* oleh al-Jahiz (w. 869). Karya ini, yang ditulis pada awal abad kesembilan (kira-kira tahun 820) masih lagi mengekalkan kepelbagaian

57. Ibid.

58. Ibid.

59. Lihat artikel “Sultan,” dalam *EI2*, 9:849-851. Sepertimana yang dihuraikan artikel ini, perkataan “*sultan*” muncul di dalam Quran dan hadith hanya untuk merujuk kepada makna “kuasa” atau “autoriti.” Hanya apabila menjelangnya abad kesepuluh, barulah perkataan tersebut difahami dengan makna keduanya iaitu “seorang individu yang memegang kuasa dan autoriti.”

60. Al-Tabari, *Jāmi‘ al-Bayān*, 4:150-151.

61. Untuk perbincangan lanjut tentang topik ini, lihat tulisan saya “Obedience to Political Authority: An Evolutionary Concept,” dalam *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Directions*, ed. Muqtedar Khan (Lanham, MD, 2006), 37-60.

makna yang difahami daripada frasa yang kita bincangkan ini, yang terkandung dalam karya-karya tafsir zaman awal. Bahkan, penulisan ini juga membuka pandangan baharu dalam perbahasan semantik berkait istilah tersebut pada zaman itu. Melalui karya itu, al-Jahiz menghuraikan senarai tafsiran-tafsiran yang boleh digunapakai bagi memahami ayat penting tersebut. Menurut beliau, sebilangan mufasir al-Quran telah memahami frasa *ūlū 'l-amr* itu sebagai frasa yang hanya boleh diaplikasikan terhadap kes-kes tertentu sahaja, dan ia hanya terpakai ke atas ejen-ejen (*'ummāl*) Rasulullah yang spesifik, utusan-utusan atau wakil baginda yang khusus (*wulāt*), dan/atau ke atas pemerintah bala tentera baginda, umpamanya Abu Musa al-Ash'ari. Mufasir lain pula ada yang memahami frasa tersebut sebagai merujuk kepada pemimpin politik (*salāṭīn*, *umarā'*). Namun, ada juga sebahagian yang lain mentafsir frasa ini sebagai merujuk secara umum kepada seluruh Sahabat Rasulullah sebagai satu kelompok, dan/atau kepada umat Islam secara amnya.[62] Nah, pada awal abad kesembilan pun, karya politik al-Jahiz yang penting tetapi secara relatifnya tidak masyhur ini pun masih belum menekankan makna "autoriti politik" ke atas istilah *amr*. Tetapi, karya beliau terus-terusan mendokumentasikan julat makna yang luas, yang digunapakai ke atas perkataan tersebut mengikut peredaran masa. Huraian tafsir terakhir yang direkodkan al-Jahiz akan seterusnya memberi seluruh komuniti umat Islam (atau sekurang-kurangnya mereka yang bertakwa di kalangan mereka) autoriti moral jua politik.

Pun begitu, pada zaman selepas itu, penulisan politik standard yang lebih masyhur sememangnya mula menyempitkan makna *ūlū 'l-amr* kepada pemimpin-pemimpin politik umat Islam di serata tempat. Seorang faqih mazhab Shafi'i, al-Mawardi (w. 1058), melalui karya politik beliau yang tersohor, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* ("Hukum-hakam Pemerintahan"), merujuk kepada ayat 4:59 dan menghuraikan bahawa ia memerintahkan ketaatan yang hampir tidak berbelah bahagi daripada umat Islam kepada pemimpin yang dilantik (*al-a'immah al-muta'ammarūn*).[63] Dalam kes ini, beliau memetik satu hadith yang masyhur daripada Abu Hurayrah bahawasanya Rasulullah bersabda: "selepasku akan datang para pemerintah/gabenor, yang baik itu dengan kebaikan mereka, dan yang korup

62. Al-Jahiz, *'Uthmāniyyah*, 115 ff.

63. 'Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* ("Hukum-Hakam Pemerintahan") (Beirut, 1996), 13.

itu dengan korupsi mereka; dengarlah dan taatilah mereka selagimana ia selari dengan kebenaran. Jika mereka memerintah dengan bijaksana lagi adil, maka ia baik untuk kamu dan mereka. Dan jika mereka berlaku zalim, maka ia juga baik untuk kamu tetapi buruk untuk mereka."[64] Di sini, adalah penting untuk diingat bahawa hadith yang menyuruh ketaatan buta dalam politik sebegini telah disampaikan oleh Abu Hurayrah, yang mana reputasi beliau dalam meriwayatkan hadith adalah bercampur-baur. Maka, disebabkan reputasi sebegini, ia seharusnya menjadikan kita berwaspada dengan kesahihan riwayat ini (dan riwayat-riwayat lain yang seumpama dengannya melalui jalan periwayatan beliau), dan ia juga berkemungkinan tidak benar-benar sahih.[65] Seperkara yang jelas adalah, tatkala perkataan *amr* itu difahami umumnya sebagai merujuk kepada autoriti politik pada kira-kira abad kesembilan, riwayat-riwayat hadith (dengan pelbagai tahap kesahihan) yang melarang kehuru-haraan sosial (*fitnah*) dengan cara melakukan pemberontakan politik mula dipadankan bersama dengan ayat Quran 4:59. Justeru, ia menjadi satu senjata bertatahkan kilauan agama yang ampuh untuk menyuguhkan idea autoritarianisme dan berdiam diri dalam isu politik di kalangan rakyat.

Telah menjadi satu fesyen kebelakangan ini, di kalangan sebilangan orang, untuk mempromosikan imej Islam yang bersifat esensialis, kononnya Islam itu tidak anjal dan beku. Hal ini kerana, Islam dilihat sebagai tertambat dengan satu set hukum agama yang dianggap tidak boleh diubah lagi. Menurut pandangan ini, hakikat agama Islam ini memberi kesan bukan saja ke atas kepercayaan jua amalan agama, tetapi juga ke atas budaya politik umat Islam. Justeru, kebangkitan autoritarianisme politik pada abad kesembilan dianggap oleh puak-puak ini, secara a-sejarah tentunya, sebagai sesuatu yang telah wujud sejak azali lagi di dunia Islam, bahkan ia merupakan perintah langsung daripada kitab suci umat Islam. Salah seorang pembawa pandangan ini yang tersohor ialah sejarawan Bernard Lewis. Lewis menyandarkan kesimpulan beliau ke atas ayat Quran 4:59, tetapi beliau telah melakukan kesalahan dalam bacaan dan terjemahan. Kata beliau, frasa kritikal *ūlū 'l-amr minkum* dalam Quran 4:59 itu bermaksud "mereka yang

64. Ibid., 13-14.

65. Lihat, sebagai contoh, Ibn Qutayba, *Kitāb Ta'wīl Ikhtilāf al-Ḥadīth* ("Kitab Pada Mentakwilkan Perbezaan Dalam Hadith") (Kaherah, 1982), 39, 61. Dalam kitab ini, diriwayatkan bahawa 'Umar, 'Uthman, dan 'Aishah (isteri Rasulullah) cenderung untuk menolak riwayat yang datang daripada Abu Hurayrah.

memiliki autoriti ke atas kamu," bukan "mereka yang memiliki autoriti di kalangan kamu" (walhal partikel *min* dalam bahasa Arab bermaksud "di kalangan" atau "daripada," bukannya "ke atas"). Terjemahan kedua yang lebih tepat ke atas ayat ini sebenarnya akan mencerminkan satu konsepsi autoriti yang langsung berbeza, yang tabiatnya lebih bersifat egalitarian dan merata di kalangan rakyat, bukannya dari atas ke bawah (*top-down*). Kemudian, Lewis menimbunkan kesalahan lagi, apabila beliau merumuskan dengan penuh yakin bahawa tradisi politik Islam itu tabiatnya autoritarian secara intrinsik. Hal ini kerana, menurut beliau, Quran 4:59 mengajar bahawa "tugas hakiki lagi utama sekalian rakyat jelata kepada pemerintahnya adalah memberi ketaatan." Tambahan lagi, menurut pandangan beliau, "tugas mentaati pemerintah…adalah satu kewajipan dalam agama, dan ia didefinisikan dan dijanjikan dalam Hukum Sakral (*Holy Law*) yang dibina di atas wahyu."[66]

Tinjauan-tinjauan sejarawi yang cermat berpandukan bacaan terperinci ke atas teks-teks dari zaman awal dan lebih mutakhir sesungguhnya dapat mengelakkan kita daripada terperangkap dalam idea yang simplistik dan bersifat esensialis sebegitu. Ia juga dapat menyedarkan kita bahawa tamadun Islam, sepertimana tamadun-tamadun lain, merupakan produk daripada banyak pembolehubah luaran—di peringkat sosial, sejarawi, politik, dan ekonomi—serta hasil daripada pertembungan arus-arus pemikiran dan ideologi. Pertembungan antara arus-arus berbeza, yang kita dapat fahami bahawa kesemua mereka adalah Islamik dengan rupa gaya tersendiri, itu merupakan satu proses paling penting dalam membentuk wajah tamadun Islam. Rubrik kategori *Islamik* itu sendiri adakalanya membutakan kita daripada melihat pelbagai benang-benang pemikiran yang asalnya di luar atau bukan daripada Islam, yang ditenun bersama menjadi selembar fabrik bernama tamadun Islam. Namun, pada masa yang sama kita bisa berhujah, bahawa kewujudan kepelbagaian tadi tidak bermaksud ia menjadi kurang Islamik. Hal ini kerana, pada zaman kemuncak tamadun Islam semasa

66. Lihat buku Lewis *The Political Language of Islam* (Chicago, 1988), 91. Lihat juga artikel saya "Obedience to Political Authority," 53-54 yang mempermasalahkan kesalahan bacaan beliau. Untuk pandangan bermasalah yang bernada serupa, lihat Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (London, 1994), 7. Dalam hiruk-pikuk dunia pasca-11 September, pandangan-pandangan sebegini kian mendapat tempat dalam media popular dan kelompok pembuat dasar. Hal ini kerana, pandangan seperti ini, ketika itu, banyak diwara-warakan oleh para ideolog dan jurupolemik yang berpengaruh.

periode pra-moden, istilah umum *Islamik* membuka ruang kepada apa-apa sahaja, yakni segala-galanya yang mampu disumbatmuatkan di bawah lembayung pandangan alam Islam berserta pengkonsepsian orde moralnya yang luas. Menerusi proses pengkonsepsian orde politik inilah, ia mula membuka ruang kepada pelbagai idea pentadbiran kerana desakan-desakan pragmatis. Akibatnya, sepertimana yang telah kita lihat, ia mula mencabuli beberapa prinsip-prinsip moral yang utama bagi dirinya sendiri.

Pandangan alam yang meluas inilah yang telah menyumbang kepada kebangkitan humanisme Islam yang unik, yang diistilahkan sebagai *adab*. Pada masa yang sama, pengajian hukum-hakam fiqh dalam agama juga semakin gencar dan mula diinstitusikan. Justeru, tinjauan ke atas sejarah intelektual zaman yang kita sedang telusuri ini akan mencabar pegangan bahawa upaya-upaya humanistik adalah pasti bercanggah dengan pemikiran masyarakat Islam zaman pra-moden yang dianggap teosentrik itu. Dalam bab seterusnya, kita akan meneruskan perbahasan tentang sejarah intelektual sepanjang kehidupan golongan Muslim generasi ketiga. Ini merupakan satu periode maha penting dalam proses perkembangan kebudayaan umat Islam.

BAB 8

Zaman Pengikut Kepada Para Pengikut (Tābiʿ Al-Tābiʿīn) II: Humanisme, Perundangan, Dan Jalan Mistik Kerohanian

Kemunculan Humanisme

Periode awal zaman ʿAbbasiyah menyaksikan bermulanya kegemilangan pelbagai disiplin keilmuan, terutamanya ilmu-ilmu keagamaan: umpamanya ilmu al-Quran, hadith, teologi, dan fiqh. Ilmu-ilmu ini secara tradisionalnya digelar "ilmu-ilmu yang diriwayatkan" (*al-ʿulūm al-naqliyyah*). Di atas korpus ini, ditambah pula ilmu-ilmu alat serta sokongan dari sudut bahasa dan kesusasteraan, seperti nahu, sintaksis, dan syair. Subjek-subjek ini, pada mulanya, diajar dalam masjid-masjid besar yang memiliki "pengajian" berkala secara tidak formal pada zaman tersebut, dan dijalankan secara berkelompok-kelompok (*ḥalaqah*). Menjelang zaman yang akan kita telusuri ini, sebuah institusi akademik baharu mula menampakkan rupanya. Institusi ini ialah satu kompleks masjid-hotel (*masjid-khān*) yang turut menyediakan penginapan kepada para pelajar dan guru yang berasal dari tempat yang jauh. Tatkala masuknya abad kesebelas, sebuah institut pengajian tinggi yang dikenali sebagai *madrasah* dalam bahasa Arab, akan dibina daripada batu asas kompleks masjid-hotel ini. Ia akan tersebar luas ke seluruh dunia Islam di bawah pendanaan dan seliaan ramai pemerintah besar dan penderma-penderma mahakaya. Sebenarnya, sistem *madrasah* inilah yang akan seterusnya mempengaruhi struktur dan kurikulum

universiti-universiti di Eropah pada zaman pertengahan bermula abad kedua belas.[1]

Sepertimana yang telah kita lihat, pengaruh Parsi dapat dilihat dengan paling ketara dalam hal sistem pentadbiran negara. Pada masa yang sama, ia juga semakin tampak dalam beberapa amalan kebudayaan, gaya kesusasteraan, dan seni kulinari. Satu tradisi kesusasteraan yang humanistik lagi berwarna-warni sifatnya mula muncul pada zaman 'Abbasiyah, dan semua ini tertakluk di bawah lembayung *adab* (boleh diterjemahkan sama ada sebagai "*belles-lettres*" atau "ketinggian budi"). Tradisi humanis ini sebenarnya mula tercetus ketikamana rancaknya aktiviti penterjemahan pada abad kelapan dan kesembilan. Aktiviti ini telah menjadikan khazanah keilmuan Yunani, sebahagian khazanah Parsi, India, dan kawasan Timur Dekat zaman silam mampu diakses oleh audiens yang berbahasa Arab. Menjelang tiga suku abad setelah terbinanya kota Baghdad, dunia berbahasa Arab memiliki semua karya utama Aristotle, karya huraian neo-Platonik yang penting, sebahagian besar penulisan tentang perubatan oleh Galen, dan karya saintifik dari Parsi serta India. Dalam tempoh hanya beberapa dekad, para sarjana Arab-Muslim dan Kristian mampu menggabungjalinkan khazanah ilmu yang telah dibangunkan orang-orang Yunani selama beberapa kurun lamanya. Hasil daripada penyerapan nilai-nilai utama daripada kebudayaan Hellenik dan Parsi, tamadun Islam menduduki satu mercu yang istimewa dalam sebuah unit kebudayaan yang menghubungkan Eropah selatan dengan Asia barat. Kelompok kebudayaan ini barangkali boleh dihuraikan sebagai sesuatu yang "diberi hayat oleh satu mata air yang mengalir, mata air yang berpunca di Mesir, Babylon, dan Phoenicia purba. Kesemuanya mengalir menuju Greece dan kini ia kembali semula ke Timur dalam bentuk Hellenisme."[2] Akhirnya, mata air ini akan mengalir pula menuju Eropah, khususnya melalui umat Islam di Sepanyol dan Sicily, lantas mencipta Renaissance di benua tersebut.

Terdapat satu perkembangan yang amat penting pada tahun 751 yang telah membantu pengembangan serta penyebaran ilmu pengetahuan di

1. Lihat George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981); Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York, 2004), 26-27. Lihat juga Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh, 1990), di mana beliau berhujah bahawa tradisi Islam Klasik menjadi model bagi humanisme Renaissance di Itali.
2. Philip Hitti, *History of the Arabs* (London, 1953), 306 ff.

dunia Islam. Pada tahun inilah, teknologi membuat kertas yang dipelajari daripada tahanan perang asal China mula diperkenalkan. Hal ini menyebabkan semua lembar penulisan mula digantikan dengan kertas pada dekad-dekad awal zaman 'Abbasiyah. Malah, golongan elit 'Abbasiyah juga secara aktif menggalakkan penggunaan kertas sehinggakan pelbagai jenis kertas yang berbeza mula dicipta. Kertas-kertas itu pula lazimnya dinamai sempena para penterjemah ulung zaman tersebut.[3]

Dalam proses perkembangan kesusasteraan berkait hikmah (atau falsafah) dan matematik, India telah menjadi sumber inspirasi awal. Pada kira-kira 771 M, seorang pengembara India telah memperkenalkan sebuah karya astronomi di Baghdad. Atas perintah khalifah al-Mansur, karya tersebut telah diterjemahkan oleh Muhammad ibn Ibrahim al-Fazari (w. kk. 796). Disebabkan hal itu, al-Fazari telah menjadi ahli astronomi pertama di dunia Islam. Memanglah kedudukan bintang-bintang telah menarik minat orang-orang Arab sejak zaman pra-Islam lagi, tetapi pada masa itu tiada lagi kajian saintifik yang dijalankan ke atas jasad-jasad samawi tersebut. Agama Islam juga turut mencetus minat ke atas kajian astronomi kerana ia merupakan salah satu cara untuk menentukan arah kiblat, iaitu arah ke Kaabah. Dalam kaitan ini, tokoh al-Khawarizmi (w. 850) yang masyhur itu, yang mana perkataan "algoritma" berasal daripada nama beliau, pernah membina jadual astronomi (*zīj*) beliau sendiri dengan merujuk kepada karya al-Fazari. Selain itu, karya-karya astronomi lain juga diterjemahkan dari bahasa Parsi ke bahasa Arab pada zaman tersebut, khususnya semasa periode pemerintahan Harun al-Rashid. Karya-karya tersebut banyak diterjemah oleh al-Fadl ibn Nawbakhti (w. 815), ketua pustakawan kepada Harun al-Rashid sendiri. Pengembara India yang disebut tadi turut membawa satu karya matematik, dan melalui karya inilah, sistem nombor yang digelar "nombor Arab" di Barat dan "nombor India" oleh orang Arab itu mula memasuki dunia Islam. Pada abad kesembilan pula, orang-orang India memperkenalkan satu lagi sumbangan penting kepada sains matematik Arab—sistem perpuluhan.

Pada masa yang sama, disiplin-disiplin ilmu yang lain, seperti sains fizikal, perubatan, astronomi, dan falsafah, turut berkembang di bawah pemerintahan 'Abbasiyah. Pada 765, khalifah al-Mansur menderita sakit perut yang gagal diubati oleh para tabib di istananya. Justeru baginda

3. Lihat artikel "Kaghad," *EI2*, 4:419.

memanggil seorang lelaki dari Jundishapur (Gondishapur) di Parsi yang bernama Jurjis ibn Bahktishu‘, dekan sebuah hospital di tempat itu. Adalah menarik untuk diperhatikan bahawa nama beliau ialah Bahktishu‘ (bermaksud “‘Isa [Yashu‘a] telah berbakti”), dan hal ini menunjukkan betapa beliau merupakan salah seorang Kristian Nestorian (mazhab dari Syria Timur) yang banyak mendiami Iraq. Jundishapur pula, pada ketika itu, memang terkenal dengan sebuah akademi perubatan dan falsafah yang dikatakan ditubuhkan pada kira-kira tahun 555 oleh raja Parsi, Anushirwan yang agung itu. Ilmu sains yang diajar di institusi tersebut banyak yang diambil daripada tradisi Yunani purba, tetapi bahasa pengantarnya ialah Aramaic. Tidak lama kemudian, Jurjis mendapat kepercayaan sang khalifah sehingga dilantik menjadi tabib diraja, meskipun beliau kekal beragama Kristian. Pernah diriwayatkan bahawa beliau pernah dijemput oleh khalifah untuk memeluk Islam, tetapi beliau menolaknya. Menurutnya, beliau lebih berminat untuk berada di samping nenek-moyangnya sendiri, tidak kisahlah di syurga atau neraka.[4] (Tampaknya, beliau tidak menerima apa-apa kesan buruk akibat kenyataan berani lagi spontan itu.) Seterusnya, di Baghdad, Bahktishu‘ berhasil membina satu dinasti gilang-gemilang yang bertahan selama enam atau tujuh generasi, iaitulah selama dua setengah kurun. Keturunan beliau memiliki monopoli yang hampir tidak pernah terputus ke atas jawatan tabib di istana khalifah. Anak Jurjis, Bahktishu‘ (w. 801) dan cucunya, Jibril pula menjadi tabib diraja kepada Harun al-Rashid.

Ketikamana orang-orang Arab mula menakluk seluruh kawasan Bulan Sabit Subur, legasi intelektual Yunani sememangnya merupakan harta karun paling bernilai yang dimiliki mereka. Usaha-usaha peluasan kuasa ‘Abbasiyah ke wilayah-wilayah Byzantine, atau bak kata para sejarawan Arab “tanah orang-orang Rom” (*bilād al-Rūm*), membawa kepada perkenalan umat Islam dengan manuskrip-manuskrip Yunani yang menjadi salah satu harta rampasan perang (kebanyakannya dari kawasan Amorium dan Ancyra [Ankara]). Menurut rekod, al-Ma’mun pernah menghantar utusan ke tempat yang jauh seperti Constantinople untuk menghadap Maharaja Byzantine, Leo the Armenian, demi mencari manuskrip-manuskrip Yunani. Sebagai respon, Maharaja Byzantine itu mengirimkan beberapa naskhah buku

4. Hitti, *History*, 309.

termasuklah tulisan-tulisan Euclid.[5] Ketika itu, disebabkan orang-orang Arab Muslim tidak mampu membaca dalam bahasa Yunani, mereka bergantung kepada terjemahan yang banyak dilakukan oleh orang-orang Kristian Nestorian yang memahami bahasa tersebut. Orang-orang Nestorian tersebut mula-mula menterjemah karya Yunani ke dalam bahasa Suryani dahulu, kemudian daripada bahasa Suryani barulah diterjemah pula ke bahasa Arab.

Puncak pengaruh Yunani dicapai semasa pemerintahan al-Ma'mun, seorang khalifah-aktivis yang memiliki pendirian yang kuat dalam banyak isu. Pertama sekali, al-Ma'mun menganggap dirinya sebagai seorang rasionalis, yakni seorang yang berpegang dengan pendirian mazhab Muktazilah bahawa tidak ada percanggahan antara wahyu dengan akal rasional. Mazhab Muktazilah mula muncul pada awal abad kelapan, dan mereka berhujah bahawa wahyu atau kebenaran dari kitab suci boleh dan wajar diabsahkan kebenarannya menerusi inkuiri rasional. Mereka sangat dipengaruhi oleh metode-metode klasik Yunani berkait penghujahan berpandukan logik dan falsafah. Satu riwayat menceritakan bahawa pada suatu malam, Aristotle muncul dalam mimpi al-Ma'mun dan meyakinkan beliau bahawa di sana tidak ada perbezaan hakiki antara akal rasional dengan syariat wahyu.[6] Anekdot yang barangkali rekaan semata-mata ini adalah penting untuk menonjolkan kepentingan inkuiri rasional bagi al-Ma'mun (dan jika diperpanjangkan lagi, kepada mazhab Muktazilah) dan untuk membuktikan keutamaan akal rasional dalam ruang keagamaan.[7] Biarpun mazhab Muktazilah memudar selepas itu, legasi intelektual mereka kekal dalam pendekatan dialektik ke atas ilmu yang digunapakai dalam kebanyakan mazhab teologi Islam. Hal ini menunjukkan betapa besarnya revolusi epistemik yang telah mereka bawa kepada pemikiran Islam.

Salah satu pencapaian teragung pemerintahan al-Ma'mun ialah penubuhan *Bayt al-Ḥikmah* ("Rumah Kebijaksanaan") yang amat tersohor itu pada tahun 830. Rumah Kebijaksanaan ini merupakan kombinasi antara perpustakaan, akademi, dan badan penterjemahan. Ia boleh jadi merupakan institusi pendidikan paling penting yang ditubuhkan selepas pembukaan

5. Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* ("Pembukaan") (Kaherah, 1867), 401.
6. Ibn al-Nadim, *al-Fihrist* ("Indeks"), ed. G. Flügel (Leipzig, 1872), 243.
7. Untuk satu analisis bernas ke atas episod mimpi ini berserta implikasinya yang besar, lihat Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/ 8th-10th Centuries)* (London dan New York, 1998), 95-104.

Perpustakaan Iskandariah pada separuh pertama abad ketiga sebelum Masihi. Di bawah al-Ma'mun, ia menjadi pusat aktiviti penterjemahan yang kekal santak ke awal abad kesepuluh. Sebagai para penjaga kepada kutub khanah bagi kebijaksanaan zaman bahari itu, umat Islam dan Kristian berbangsa Arab saling bekerjasama untuk memelihara, meredaksi, dan dengan rancak mengembangkan lagi ilmu-ilmu silam yang amat berharga tersebut. Sikap inklusif umat Islam pada ketika itu yang memasukkan bersama orang-orang Arab Kristian dalam kehidupan intelektual mereka pada zaman tersebut menunjukkan betapa kuatnya semangat keterbukaan mereka, sekurang-kurangnya di dunia ilmu. Bahkan, seorang ilmuwan zaman moden pernah menghuraikan gerakan penterjemahan Yunani-Arab di Baghdad ketika itu sebagai "satu fasa yang membentuk citra zamannya, tidak kiralah dilihat dari sudut mana pun, dalam perjalanan sejarah manusia;" "…ia sama penting dengan…Athens semasa zaman Pericles, Renaissance di Itali, atau revolusi saintifik pada kurun ke-16 dan ke-17. Ia sesungguhnya layak diiktiraf dan dipasakkan ke dalam kesedaran sejarawi kita semua."[8]

Projek penterjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab telah bermula di bawah khalifah 'Abbasiyah kedua, al-Mansur. Nama penterjemah yang selalu dikaitkan dengan zaman awal ini ialah seorang Kristian asal Syria, Abu Yahya ibn al-Batriq (w. antara 796 dan 806). Beliau telah menterjemah sebahagian besar karya Galen dan Hippocrates (menulis kk. 436 SM) untuk al-Mansur. Beliau juga dikatakan telah menterjemah *Elements* karya Euclid dan *Almagest*, karya besar bidang astronomi tulisan Ptolemy. Namun, terjemahan zaman awal ini tidak dilakukan dengan teliti dan ia perlu disemak semula di bawah pemerintahan Harun al-Rashid dan al-Ma'mun. Di samping itu, seorang penterjemah zaman awal yang lain ialah seorang Kristian asal Syria juga iaitu Yuhanna ibn Masawayh (w. 857). Beliau direkodkan pernah menterjemah beberapa manuskrip ilmu perubatan untuk Harun al-Rashid dan beberapa khalifah selepasnya.

"Kepala" atau *sheikh*—sepertimana gelaran orang Arab—kepada para penterjemah ialah Hunayn ibn Ishaq (w. 873), salah seorang ilmuwan paling cemerlang zaman itu.[9] Hunayn merupakan seorang Kristian Nestorian asal Iraq yang dilantik oleh al-Ma'mun sebagai pengarah *Bayt al-Ḥikmah*. Di situ juga, beliau melatih anak lelaki dan anak saudaranya untuk menjadi

8. Ibid., 8.

9. Lihat artikel "Hunayn b. Ishaq," *EI2*, 2:177-178.

penterjemah. Dalam banyak keadaan, Hunayn akan melakukan penterjemahan awal dari bahasa Yunani ke bahasa Suryani, kemudian rakan-rakan sekerjanya pula akan melakukan langkah seterusnya iaitu menterjemah dari bahasa Suryani ke bahasa Arab. Misalnya, karya *Hermeneutica* oleh Aristotle mula-mula diterjemah dari bahasa Yunani ke bahasa Suryani oleh Hunayn sendiri; kemudian anaknya, Ishaq, pula akan menterjemah versi berbahasa Suryani itu ke dalam bahasa Arab. Anak beliau itulah, iaitu Ishaq ibn Hunayn, dikenali sebagai penterjemah karya-karya Aristotle yang terulung. Menurut riwayat, Hunayn pernah menterjemah *The Republic* oleh Plato, beberapa karya Aristotle, dan hampir semua karya sains oleh Galen. Disebabkan usaha mereka, mujur ketujuh-tujuh buku anatomi oleh Galen, yang kini versi asalnya dalam bahasa Yunani telah hilang ditelan zaman, sempat dipelihara dalam bahasa Arab. Para penterjemah akan mendapat ganjaran yang lumayan atas usaha mereka. Sebagai contoh, Hunayn dikatakan menerima 500 dinar sebulan; bahkan al-Ma'mun dikatakan membayarnya dengan emas seberat buku yang beliau terjemahkan. Hunayn mencapai kemuncak kariernya yang cemerlang itu apabila beliau dilantik menjadi tabib diraja kepada khalifah 'Abbasiyah, al-Mutawakkil (847-861).[10]

Selain golongan Nestorian tadi, terdapat satu lagi kumpulan penterjemah yang juga penting, yang muncul lebih lewat. Nama yang masyhur dalam kelompok kedua ini ialah Thabit ibn Qurra (kk. 836-901). Beliau direkrut daripada kaum Sabian di wilayah Harran di Mesopotamia. Kaum Sabian merupakan puak pagan yang menyembah bintang-bintang; dan disebabkan itulah, mereka amat meminati bidang astronomi dan matematik. Quran (2:59) pernah merujuk kepada satu puak yang juga digelar Sabian, tetapi puak ini tidak boleh disamakan dengan kaum Sabian dari Harran ini, kerana Quran dengan jelas menyatakan bahawa puak tersebut digolongkan bersama dengan orang Yahudi dan Kristian sebagai monoteis—maka mereka dianggap sebagai Ahli Kitab. Pun begitu, para pemerintah 'Abbasiyah mengambil kesempatan melalui ayat tersebut dengan mengisytiharkan bahawa kaum Sabian dari Harran itu adalah sama dengan puak Sabian yang disebut dalam Quran. Sebab itulah, mereka juga diberi status *ahl al-dhimmah*, yakni golongan dengan kepercayaan monoteis yang dilindungi. Perkara ini akan menjadi satu duluan (*precedence*) penting kepada masa depan umat Islam. Sepanjang peredaran zaman, umat Islam

10. Hitti, *History*, 310-316.

akan mengembangkan konsep ini ke atas umat agama-agama lain yang juga tidak disebut dalam Quran, meskipun kepercayaan-kepercayaan tersebut tidaklah bersifat monoteistik secara tuntas dan tegas. Sebab itulah, di benua kecil India, para pemerintah Muslim mengembangkan perlindungan ke atas orang-orang Hindu; manakala di Parsi pula, perlindungan dipanjangkan kepada kaum Majusi, iaitu kaum penyembah api warisan Parsi zaman purba.

Sebelum berakhirnya zaman penterjemahan tersebut, boleh dikatakan semua karya Aristotle yang kedapatan pada zaman itu telah pun diterjemahkan ke bahasa Arab. Sebanyak lebih daripada seratus karya Aristotle, yang digelar orang Arab sebagai "filasuf kaum Yunani," telah siap diterjemahkan. Namun, sebilangan karya-karya yang disandarkan kepada Aristotle itu kini diketahui merupakan hasil pemalsuan. Kesemua perkembangan ini berlaku ketikamana Eropah masih jahil tentang pemikiran jua sains Yunani. Seorang sejarawan zaman moden pernah menyebut bahawa "tatkala al-Rashid dan al-Ma'mun menyelam ke dasar falsafah Yunani dan Parsi, rakan-rakan mereka di Barat pula, iaitu Charlemagne bersama-sama para pemukanya, masih lagi terkial-kial menulis nama mereka sendiri."[11]

Sikap obses dengan ilmu Yunani yang tertanam di kalangan intelektual Muslim pada ketika itu amat tertonjol, sehinggakan sebahagian daripada mereka pernah meremehkan orang-orang "gasar" yang hanya sedikit atau tidak pernah langsung memanfaatkan khazanah keilmuan klasik sendiri, umpamanya orang-orang Kristian Byzantine. Sebab itulah, sejarawan terkemuka al-Masʿudi (w. 956) pernah menyebut sebegini tentang mereka:

> Disiplin-disiplin ilmu mereka sentiasa mendapat perhatian dan rancak dikembangkan sehinggalah agama Kristian muncul di kalangan orang-orang Byzantine itu; setelah itu mereka menyisihkan segala tanda-tanda wujudnya falsafah, membuang apa jua kesannya, memusnahkan tiap-tiap jalan ke arahnya, dan mereka merobah lagi mencemarkan apa yang telah orang Yunani purba itu bahaskan dengan terang lagi nyata.[12]

11. Ibid., 315.

12. Al-Masʿudi, *Murūj al-Dhahab* ("Lapangan Segala Emas"), ed. Charles Pellat (Beirut, 1965-1979), 741; dipetik dalam Gutas, *Greek Thought*, 89.

Nah, jelas sekali dalam kes ini, kebenaran dan ketinggian Islam ke atas orang-orang Kristian Byzantine dibina di atas tapak epistemik, bukannya teologi. Sepertimana yang pernah disinggung Dimitri Gutas, kesimpulan yang dapat kita jangka daripada seseorang yang membaca kenyataan al-Masʿudi tersebut ialah "jika umat Islam menolak sains Yunani, nescaya mereka itu tidak lebih baik daripada orang Kristian Byzantine: maka, ketinggian Islam ke atas agama Kristian dalam konteks ini adalah sepenuhnya berdasarkan penerimaan umat Islam terhadap buah-buah hasil daripada gerakan penterjemahan."[13]

Berikutnya, disiplin-disiplin ilmu humanistik akan dilahirkan menerusi usaha mendalami kesusasteraan (puisi dan syair, *belles-lettres*, sastera prosa) dan ilmu-ilmu kebahasaan (nahu, sintaksis, filologi). Dalam ranah kesenian dan *belles-lettres*, sumbangan Parsi sememangnya adalah yang terkuat. Karya sastera prosa terawal dalam bahasa Arab yang kekal sehingga zaman kita ini ialah cerita yang telah disebut sebelum ini iaitu *Kalīlah wa Dimnah*, sebuah terjemahan karya teladan dari bahasa Pahlavi (Parsi zaman pertengahan), yang juga merupakan terjemahan daripada bahasa aslinya iaitu Sanskrit. Karya asalnya telah dibawa ke Parsi dari India, bersama-sama permainan catur, semasa zaman pemerintahan Raja Anushirwan (531-578) di Parsi. Sebab mengapa versi berbahasa Arab itu amat istimewa adalah kerana versi berbahasa Parsi serta Sanskrit yang asal itu semuanya telah lenyap ditelan zaman. Justeru, versi berbahasa Arab itulah yang menjadi asas kepada terjemahan karya tersebut ke dalam kira-kira 40 bahasa kini, termasuklah beberapa bahasa Eropah seperti Latin, kemudian bahasa Itali, Yunani, Iceland, dan beberapa bahasa Slavonic. Malah, karya tersebut juga pada hari ini diterjemah ke bahasa Turki, Ibrani, Habsyi, dan Melayu. Sebenarnya, buku *Kalīlah wa Dimnah* itu merupakan sebahagian daripada tren kesusasteraan berkenaan panduan raja-raja yang kian mendapat tempat pada zaman tersebut, dan ia bertujuan untuk memberi pedoman kepada para pemerintah tentang seni tatakelola negara melalui kisah-kisah haiwan. Tokoh Ibn Muqaffaʿ yang pernah disebutkan sebelum ini, yang telah menterjemah *Kalīlah wa Dimnah* ke dalam bahasa Arab, asalnya merupakan

13. Gutas, *Greek Thought*, 90. Adalah satu ironi apabila Pope Benedict XVI dalam satu ucapannya yang provokatif memetik kata-kata seorang maharaja Byzantine pada abad ke-14 untuk menghalakan tuduhan yang sama kepada orang Islam pada abad ke-21 ini; sebagai contoh, lihat transkrip ucapan beliau yang disampaikan di University of Regensburg, Jerman, 12 September 2006, di laman sesawang Vatican.

seorang Majusi Parsi yang memeluk Islam. Beliau datang dari kelas pegawai tadbir yang sangat berpendidikan tinggi lagi berkuasa besar, dan mereka inilah yang banyak bertanggungjawab mencetuskan kemunculan serta perkembangan *adab*.[14]

Setelah wilayah pemerintahan Islam berkembang dan sebuah birokrasi yang kompleks lagi sofistikated muncul, genre penulisan risalah (prosa-esei) mula mendapat tempat. Perkembangan ini seterusnya akan membawa kepada pengayaan kesusasteraan berkait pentadbiran yang sekular sifatnya. Ramai pegawai tadbir dan hulubalang diraja yang berketurunan Parsi mula menulis adaptasi dan terjemahan daripada kesusasteraan hikmah warisan India-Parsi sebagai hiburan atau panduan kepada para elit atasan. Antara karya yang diterjemah termasuklah karya legenda dan sejarah dari zaman bahari, cerita rakyat, dan karya kiasan—pendek kata, apa-apa sahaja yang diminati oleh pengghairah sastera atau penikmat seni. Pada zaman awal Islam, karya bergenre puisi mengalami kemerosotan dalam populariti, tetapi ia mula dinikmati kembali pada abad kelapan. Bahkan, puisi-puisi dari zaman pra-Islam mula dikaji secara rinci oleh para filologis Muslim dan ulama-ulama bidang agama pada zaman ini kerana dekatnya gaya bahasa karya-karya tersebut dengan bahasa dalam Quran. Justeru, ia banyak dikaji kerana ia dapat memberi manfaat dalam menghuraikan perkataan-perkataan atau lenggok yang ganjil, yang kedapatan dalam kitab suci tersebut.

Adalah tidak menghairankan apabila minat terhadap tradisi kesusasteraan "asing" sedemikian tidaklah disenangi oleh semua pihak. Di ruangan ini kita tidak perlu menghuraikan secara panjang-lebar bagaimanakah *kulturkampf* yang berlaku selama sekurang-kurangnya tiga kurun (dari abad kelapan hingga kesepuluh), yang telah melaga-lagakan sentimen etnik-kebudayaan Parsi melawan sentimen Arab menerusi gerakan yang dikenal sebagai *al-Shuʿūbiyyah*.[15] Mungkin cukup untuk kita katakan di sini bahawa proses ini terlah melahirkan satu identiti tamadun Islam yang jauh lebih kosmopolitan, atau barangkali lebih rencam budayanya, yang tidak semestinya disandarkan kepada budaya mana-mana etnik khusus

14. Untuk tinjauan ekstensif ke atas riwayat hidup dan karya-karya beliau, lihat J. D. Latham, "Ibn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid Prose" dalam *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, ed. Ashtiany et al. (Cambridge, 1990; selepas ini akan dirujuk sebagai *CHAL*), 48-77.

15. Untuk huraian lanjut, lihat H. T. Norris, "Shuʿubiyyah in Arabic Literature," *CHAL*, 31-47.

(umpamanya Arab), atau mana-mana agama sekalipun. Sebilangan orang pernah menghuraikan tamadun majmuk-budaya, majmuk-etnik, dan majmuk-agama ini bukan sebagai masyarakat *Islamic*, tetapi *Islamicate*. Hal ini bermaksud, hakikat yang dapat dilihat dalam sejarah ialah Islam sebagai agama serta pandangan alam hanyalah satu komponen penting daripada kluster pelbagai nilai-nilai, idea-idea, imej-imej, dan perspektif-perspektif yang kaya, yang memberi bentuk kepada "Islam" itu sendiri.[16] Dengan berlatarbelakangkan masyarakat ʻAbbasiyah pada akhir abad kelapan hingga abad kesembilan itulah, terbentuknya identiti yang saling bergantung lagi bersifat majmuk ini. Kesemua identiti yang berbeza itu duduk bersama, saling berhubung, lantas menyatu dalam bentuknya tersendiri.

Akibat daripada tren-tren intelektual dan kebudayaan ini, satu bentuk humanisme yang memiliki rona-rona khusus ke-Islaman iaitu *adab* mula menampakkan wajahnya. Menurut seorang ahli *belles-lettres* yang barangkali paling masyhur dalam sastera Arab, iaitu Amr ibn Bahr al-Jahiz (w. 869) yang pernah kita temukan namanya di bahagian sebelum ini, *adab* bolehlah ditakrifkan sebagai "(1) sistem pendidikan total bagi (2) seorang Muslim yang terpelajar lagi budiman, dan ia juga (3) melihat sarwa dunia ini sebagai objek bagi sifat ingin tahu serta pencarian ilmunya."[17] *Adab*, menurut bahagian pertama definisi ini, merupakan kalimat yang setara maknanya dengan istilah *paideia* dalam bahasa Yunani, yang merujuk kepada pendidikan nan holistik. Pendidikan sebegini pula akan menyumbang kepada perkembangan moral dalam diri seseorang individu. Dua komponen selepas itu, dalam definisi tersebut, pula menunjukkan kepada kita betapa rencamnya tren-tren humanistik (atau "humanisme-humanisme") pada periode perkembangan intelektual jua kebudayaan yang gilang-gemilang itu. Tren-tren ini boleh dikategorikan sebagai: (1) humanisme intelektual, yang diangkat oleh golongan Muktazilah berpandukan kepercayaan bahawa Islam merupakan sebuah agama rasional yang sepenuhnya selari dengan hukum logik; (2) humanisme persuratan, yang pernah dihuraikan sebagai hasil kepada "aristokrasi golongan berakal."[18] Golongan sebegini lahir daripada

16. Ini merupakan istilah yang dicetuskan oleh Marshall Hodgson yang selama ini tidak begitu terkenal; lihat tulisan beliau *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), 1:58-59.

17. Tarif Khalidi, *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age* (Princeton, 1985), 57.

18. Frasa "*aristocracy of the mind*" ini merupakan ungkapan yang digunakan oleh

sistem pendidikan formal bersifat humanistik yang meluas cakupannya, yang juga menekankan pembelajaran ilmu bahasa. Hal ini seterusnya membawa kepada pemupukan ideal-ideal kebudayaan serta sosial nan halus, yang diperlukan oleh, umpamanya, para pegawai tadbir, negarawan, pemuka-pemuka agama, dan diplomat. Tren seterusnya ialah (3) humanisme agama, yang boleh dihuraikan sebagai "penerimaan sejati ke atas aspek duniawi yang terbatas sifatnya dalam kehidupan Islami, dan ciri ini wujud secara selari dengan ketaatan penuh kepada seluruh syarat keimanan dalam Islam. Justeru, ia mengintegrasikan kewujudan sebagai manusia di atas muka bumi yang cukup segala keperluan jasadnya dengan hasrat mendapat keredaan Tuhan buat selamanya di akhirat." Dan yang terakhir, di peringkat yang masih embrionik pada periode ini tetapi menjadi lebih jelas bermula akhir abad kesembilan, ialah (4) humanisme perundangan, yang berakar daripada hakikat bahawa Syariah, atau perundangan Islam, merupakan sesuatu yang komprehensif dalam skopnya. Maka, ia menuntut para fuqaha dan pengamal undang-undang lainnya untuk mengamati serta mengambil kira akan kerumitan tabiat manusia di peringkat zahir jua batin. Hal ini seterusnya memungkinkan kemunculan pandangan-pandangan serta firasat perundangan yang humanistik sifatnya.[19]

Lacakan konsep *adab* yang meluas sebegini, yang langsung mengambil sarwa alam semesta menjadi fokus bagi inkuirinya semestinya akan menghubungkan pelbagai disiplin akademik bersama-sama. Seorang *adīb* ("*litterateur,*" "orang yang budiman") dianggap sebagai seorang yang mahir dalam pelbagai cabang ilmu, dan berbeza dengan seorang *'ālim* yang biasanya hanya menjadi pakar dalam satu-satu cabang ilmu sahaja.[20] Seorang ilmuwan abad kedua belas, Ibn al-Sid al-Batalyawsi (w. 1127) pernah menyatakan bahawa *adab* berfungsi sebagai satu dasar yang dikongsi

---

Muhammad Arkoun dalam tulisan beliau *L'humanisme Arabe au IVe/IXe Siècle, Miskawayh, Philosophe et Historien* (Paris, 1982), 357.

19. Klasifikasi ini telah dimulakan oleh Michael G. Carter dalam bab tulisannya, "Humanism in Medieval Islam," dalam *Humanism, Culture, and Language in the Near East*, ed. Asma Afsaruddin dan Mathias Zahniser (Winona Lake, IN, 1997), 27-38. Untuk kajian yang lebih mencapah tentang pelbagai bentuk humanisme dalam masyarakat Islam, lihat Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford, 2003); cf. juga Marcel Boisard, *Humanism in Islam* (Bloomington, IN, 1987).

20. Ibn Qutayba, *Kitāb al-Shi'r wa'l-Shu'arā'* ("Kitab Perihal Syair dan Para Penyair"), ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1902), 560; S. A. Bonebakker, "Adab and the Concept of Belles-Lettres," *CHAL*, 26.

bersama oleh semua bidang ilmu. Kata beliau: "tujuan *adab* yang lebih rendah [atau: lebih jelas kelihatan] adalah untuk memahirkan seseorang supaya ia dapat menulis puisi jua prosa; tetapi tujuan yang lebih tinggi adalah untuk memiliki upaya mentafsir Quran dan hadith. Inilah yang difikirkan oleh para fuqaha perundangan Islam tatkala mereka menyelam ke dalam ilmu *adab*."[21] Justeru, kajian ke atas perundangan sama sekali tidak boleh dipisahkan daripada perspektif humanistik, kerana pada akhirnya, perundangan adalah terpasak ke atas perspektif humanistik juga secara keseluruhannya. Nah, inilah bidasan ke atas dakwaan yang amat masyhur khususnya pada hari ini di kalangan sebilangan orang bahawasanya hukum agama (Syariah) itu wujud secara terasing, seperti seorang pertapa yang mengasingkan diri, daripada disiplin-disiplin ilmu lain, dan tafsiran ke atasnya pula tidak boleh dipengaruhi oleh pertimbangan-pertimbangan humanistik yang lazim ditemukan dalam kehidupan seharian. Sebenarnya tiadalah bidasan yang lebih kuat ke atas hujah sedemikian, daripada tinjauan kita tadi ke atas pandangan klasik yang menekankan kepelbagaian ilmu dalam pertimbangan perundangan Islam. Maka dari sini, kita akan menelusuri pula bagaimana munculnya fiqh dan perundangan Islam melalui riwayat hidup pemikir-pemikirnya yang paling tersohor dan paling awal.

Kegemilangan Perundangan Dan Fiqh

Era ini, jika digabungkan dengan beberapa dekad sebelumnya, merupakan zaman kemunculan beberapa fuqaha teragung dalam Islam. Dalam bab sebelumnya, kita telah meninjau riwayat hidup dua daripada empat pendiri mazhab fiqh Sunni yang hidup lebih awal—Abu Hanifah (w. 767) dan Malik ibn Anas (w. 795). Kita juga telah menelusuri riwayat hidup dan ajaran Jaʿfar al-Sadiq yang telah melahirkan mazhab fiqh Jaʿfari dalam tradisi Syiah. Dua lagi pendiri mazhab yang besar dalam fiqh Sunni ialah al-Shafiʿi dan Ibn Hanbal yang akan kita telusuri dalam perbahasan seterusnya.

Al-Shafiʿi (w. 820), Arkitek Ulung bagi Ilmu Fiqh

Abu ʿAbdullah Muhammad ibn Idris al-Shafiʿi al-Qurashi dilahirkan di Gaza atau Asqalan di Palestin pada 767 dan wafat di Kaherah pada 820. Menurut nisbah pada namanya, beliau berketurunan daripada kaum Quraysh di Mekah. Setelah bapanya meninggal dunia, al-Shafiʿi berpindah ke Mekah

21. Dipetik dalam *CHAL*, 26.

bersama-sama ibunya ketika usianya dua tahun. Di sana, beliau memulakan pendidikan dengan menghafal Quran, belajar ilmu bahasa dan kesusasteraan, ilmu hadith, serta ilmu fiqh. Al-Shafi'i juga diriwayatkan mempelajari ilmu puisi Arab tradisional ketika beliau tinggal bersama-sama dengan puak Hudhayl di Mekah. Selain itu, beliau juga mempelajari kitab *al-Muwaṭṭa'* oleh Malik ketika beliau masih kecil.[22]

Ketika berusia kira-kira 20 tahun, al-Shafi'i merantau ke Madinah untuk belajar ilmu fiqh di bawah Malik ibn Anas. Setelah kawafatan Malik pada 795, beliau merantau pula ke Baghdad untuk menadah ilmu di bawah para fuqaha di sana, contohnya Muhammad ibn Hasan al-Shaybani (w. 804), seorang faqih mazhab Hanafi. Di Baghdad, beliau mula membangunkan sistem fiqh beliau sendiri, yang kemudiannya disebarkan melalui Ibn Hanbal, al-Za'farani, dan Abu Thawr. Pada tahun 814 pula, al-Shafi'i merantau pula ke Mesir. Di sana, untuk merespon kepada situasi kemasyarakatan yang berubah, beliau menggariskan pula pemikiran fiqh yang baru, yang seterusnya diperturunkan melalui al-Buwayti, al-Muzani, dan al-Bulqini. Mazhab beliau di Iraq itu dikenali di kalangan para fuqaha sebagai "mazhab lama" (*al-qadīm*) manakala mazhab di Mesir itu ialah "mazhab baru" (*al-jadīd*). Fakta ini banyak diulang-ulang dalam penulisan golongan modenis untuk menunjukkan betapa anjal lagi rasionalnya asas pembinaan fiqh Islam itu sendiri, terutamanya apabila aplikasinya boleh berubah mengikut situasi sosial jua hakikat sejarawi semasa.

Memang tidak boleh disangkal lagi, bahawa karya teragung al-Shafi'i ialah *al-Risālah fī 'l-Uṣūl* ("Risalah Pada Menyatakan Prinsip Ilmu Fiqh"). Meskipun ia belum lagi menawarkan satu teori fiqh yang komprehensif, tetapi kitab *Risālah* itu telah menghuraikan prinsip-prinsip asas dalam fiqh yang bakal mencorakkan ilmu fiqh selepasnya. Justeru, ia mencerminkan satu anjakan paradigma dalam pemikiran fiqh pada zaman tersebut. Antara prinsip-prinsip fiqh yang utama di dalam kitab tersebut termasuklah (1) hukum-hakam mestilah dikeluarkan secara eksklusif daripada wahyu; (2) sunnah Rasulullah merupakan satu sumber hukum normatif yang mengikat di sisi perundangan; (3) tiada percanggahan antara Quran dengan sunnah, ayat Quran dengan ayat Quran, atau hadith dengan hadith; (4) di peringkat hermeneutik, Quran dan sunnah adalah saling menyetujui satu sama lain; (5)

22. Banyak perincian selanjutnya diambil daripada artikel "al-Shafi'i," *Shorter Encyclopedia of Islam*, 512-515; *EI2*, 9:181-185.

satu hukum fiqh yang dikeluarkan daripada sumber yang terang lagi nyata dan diriwayatkan oleh ramai orang (*mutawātir*) tidak boleh dipersoalkan lagi, tetapi hukum yang didapati menerusi *ijtihād* (penaakulan) dan *qiyās* (analogi) boleh diperdebatkan; dan (6) *ijtihād* dan *qiyās*, bersama-sama dengan konsensus yang terbit daripadanya, telah dibenarkan dalam teks suci. Menerusi kitab *Risālah*, al-Shafi'i berjaya mencapai satu *modus vivendi* yang penting antara penggunaan pandangan sendiri yang tidak terbatas (*ra'y*), yakni satu ciri penting dalam mazhab Hanafi yang lebih awal, dengan tradisionalisme berlebihan dalam pemikiran awal mazhab Hanbali dan Zahiri yang mengehadkan penggunaan *qiyās* jika tidak ada perintah yang terang-terangan berkenaan sesuatu isu dalam teks wahyu. Beliau melakukan hal ini dengan meletakkan syarat bahawasanya setiap proses nalar bagi mengeluarkan hukum fiqh mestilah didasari dengan teks wahyu itu sendiri.[23]

Pun begitu, al-Shafi'i tidak bersetuju dengan metode fiqh "memilih sesuatu yang dianggap elok" (*istiḥsān*). Menurut beliau, ia bersifat terlalu subjektif dan berupaya membawa kepada manipulasi hukum secara *ad hoc* menurut hawa nafsu seseorang individu (*taladhdhudh*). Sesungguhnya, sumbangan penting beliau dalam susur-galur pemikiran fiqh pada masa selepas beliau terletak pada hakikat bahawa beliau telah mendefinisikan semula konsep *sunnah* hanya untuk merujuk kepada sunnah Rasulullah semata-mata. Jadi, beliau menolak untuk menjadikan beberapa amalan yang lazim dilakukan para sahabat Rasulullah sebagai sumber hukum sepertimana yang banyak dilakukan para fuqaha sebelumnya. Seterusnya, beliau secara kategori terus mengehadkan lagi komponen normatif dalam sunnah kepada teks-teks hadith yang bersumber sahaja, yakni hadith yang memiliki bukti teks yang dicatat bahawa ia sememangnya pernyataan daripada Rasulullah sendiri. Dengan kata lain, satu amalan yang dikatakan amalan Rasulullah tidak akan dikira secara normatif jika ia tidak disokong oleh teks hadith yang sebenar. Kita barangkali boleh menganggap sikap ini sebagai pendirian "anti-salafi" oleh al-Shafi'i yang tidak menerima konsep *'amal* ("praksis" atau "tradisi yang hidup") di kalangan para sahabat sebagai sumber hukum. Malah, pendirian beliau pada masa itu juga sebenarnya mencerminkan satu transisi masyarakat untuk menjadi lebih celik huruf, iaitulah sebuah masyarakat berpandukan teks dan bukan lagi berasaskan cerita-cerita lisan

23. Selanjutnya, lihat Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993):593 ff.

semata-mata.

Di samping itu, karya lain yang penting daripada beliau ialah *Kitāb al-Umm* ("Kitab Perihal Sumber"), yang memuatkan respon-respon beliau atas persoalan-persoalan fiqh (*fatāwā*) ketika beliau berada di Mesir. Respon-respon beliau di Baghdad pula dirakamkan dalam *Kitāb al-Ḥujjah* ("Kitab Perihal Hujah-hujah [Fiqh]"). Para ilmuwan dari generasi selepasnya banyak dipengaruhi dengan penulisan-penulisan beliau semasa hayatnya, malah mereka menganggap beliaulah yang pertama untuk menyusun ilmu prinsip-prinsip perundangan (*uṣūl al-fiqh*). Sebab itulah, Fakhruddin al-Razi (w. 1209) pernah menyatakan bahawa "ketokohan al-Shafi'i dalam *uṣūl al-fiqh* adalah seperti ketokohan Aristotle dalam ilmu logik."[24] Pun begitu, bukti-bukti sejarah menunjukkan kepada kita bahawa ketinggian serta kecanggihan idea perundangan al-Shafi'i tidak berlaku serta-merta ketika hidup beliau, tetapi hanya berlaku menjelang pengakhiran abad kesembilan tatkala satu sintesis nan murni antara rasionalisme dengan tradisionalisme telah mula mendapat tempat. Dengan berlatarbelakangkan suasana yang lebih memberangsangkan inilah, kitab *al-Risālah* oleh al-Shafi'i yang "merupakan usaha pertama untuk mensistesiskan upaya nalar manusia secara sistematik bersama-sama asimilasi kepada wahyu sebagai asas perundangan," boleh dinilai dengan lebih positif.[25] Penerimaan terhadap perdamaian antara wahyu dengan akal ini turut terpancar melalui penulisan seorang faqih mazhab Shafi'i iaitu Ibn Surayj (w. 918), seorang ilmuwan yang memainkan peranan penting dalam menaikkan tempat mazhab Shafi'i menjadi salah satu mazhab penting pada abad kesepuluh.[26]

Mazhab Shafi'i menjadi mazhab penting di Mesir, Syria Besar (yakni Syria, Jordan, Palestin, dan Lubnan), Iraq, kawasan Hijaz, Indonesia, dan Asia Selatan. Ia merupakan mazhab rasmi pemerintahan Ayyubiyah di Mesir dan kekal menjadi mazhab yang penting semasa pemerintahan Mamluk selepas itu. Seterusnya, pada 1517, pemerintahan Uthmaniyah menggantikan Shafi'isme di kebanyakan tempat-tempat tersebut dengan mazhab Hanafi.

---

24. Ibid., 599.

25. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, 1999), 34.

26. Untuk maklumat lanjut berkenaan Ibn Surayj dan aktiviti-aktiviti kefaqihan beliau, lihat Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden, 1997), 87-115.

Sepertimana yang telah disebutkan sebelum ini, konsep dunia yang terpecah lagi terasing yang disusun oleh al-Shafiʿi, bersama-sama pandangan beliau tentang makna serta peranan *jihād* mula memiliki pengaruh bermula abad kesembilan. Beberapa pihak telah memberikan perhatian dan fokus kepada huraian beliau ke atas topik ini dan ia telah pun dikritik hebat kebelakangan ini. Kita akan membahaskan hal ini secara lebih terperinci dalam bab-bab seterusnya.

Ahmad ibn Hanbal (w. 855), Perwira Yang Tegar Mempertahankan Agama

Abu ʿAbdullah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani al-Marwazi dilahirkan di Baghdad pada 780 dan wafat juga di sana pada 855. Sepertimana yang ditonjolkan menerusi nama gelarannya, beliau merupakan anggota puak Shayban, dan keluarganya berasal dari Merv sebelum berpindah ke Baghdad. Nasab keturunan beliu, sepertimana yang terakam dalam sumber-sumber nasab, adalah sampai kepada salah seorang moyang Rasulullah, iaitu Nizar. Datuk beliau, Hanbal ibn Hilal, merupakan gabenor Sarakhs semasa pemerintahan Umayyah. Beliau telah menyokong Revolusi ʿAbbasiyah dan pernah berkhidmat dalam tentera ʿAbbasiyah. Ahmad ibn Hanbal mula-mula mendapat pendidikan di Baghdad di mana beliau menghafal Quran, mendalami nahu bahasa Arab, meneliti ilmu fiqh, dan menyelami ilmu hadith. Beliau seterusnya melanjutkan pengajian di bawah guru-guru yang masyhur seperti ʿAbd al-Rahman ibn Mahdi, Sufyan ibn ʿUyaynah, Yahya ibn Saʿid al-Kattan, dan al-Shafiʿi. Di bawah guru yang terakhir itu, beliau menadah ilmu fiqh dan metodologi perundangan. Pada masa yang sama, beliau juga dikatakan selalu menyertai kumpulan pengajuan di bawah seorang ulama mazhab Hanafi pada ketika itu, Abu Yusuf (w. 798). Di bawah beliau, Ibn Hanbal belajar hadith dan fiqh. Hubungan rapat Ibn Hanbal dengan Abu Yusuf pernah dipersoalkan beberapa pihak memandangkan Abu Yusuf merupakan salah seorang "ilmuwan yang mendukung penggunaan pandangan sendiri oleh seorang faqih" (*ahl al-ra'y*), manakala Ibn Hanbal pula akan menjadi tersohor kerana tentangan beliau terhadap usaha *ra'y*.[27] Antara anak murid Ibn Hanbal yang terkenal ialah empat daripada enam pengumpul koleksi hadith paling

27. Lihat perbahasan ini dalam al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation* (London dan New York, 2006), 5-6.

autoritatif dalam tradisi Sunni: al-Bukhari (w. 870), Muslim (w. 875), al-Tirmidhi (w. 892) dan al-Nasa'i (w. 915).[28]

Selepas khalifah 'Abbasiyah al-Ma'mun (813-33) menerimapakai dogma Muktazilah yang menyatakan bahawa al-Quran ialah makhluk, beliau telah memaksa Ibn Hanbal untuk menerimanya. Ibn Hanbal menolak untuk menerima dogma ini, kerana beliau menganggapnya sebagai bercanggah dengan kepercayaan "ortodoks" dalam Islam. Disebabkan penolakan tersebut, beliau telah dihukum dan dipenjara. Setelah itu, khalifah al-Mu'tasim (833-42) turut berpegang dengan kepercayaan yang sama dengan pemerintah sebelumnya, maka Ibn Hanbal kekal dihukum dalam penjara; malah kali ini beliau dikatakan turut diseksa. Pemenjaraan beliau berterusan sehingga ke zaman pemerintahan al-Wathiq (842-47) yang turut berpegang dengan kepercayaan Muktazilah. Hanya selepas al-Mutawakkil (m. 847-61) bertukar kepercayaan kepada doktrin bahawa al-Quran itu bukan makhluk, barulah Ibn Hanbal dibenarkan untuk meneruskan aktiviti pengajarannya semula.[29]

Bagi Ibn Hanbal, sifat dan nama-nama Tuhan adalah bersifat sedia ada lagi kekal abadi. Dalam isu perbuatan manusia pula, beliau berpegang dengan pendekatan pertengahan di antara doktrin Muktazilah dengan Jabriyyah, iaitu di antara mereka yang percaya dengan kebebasan mutlak iradat manusia dengan penentuan mutlak oleh Tuhan. Ibn Hanbal menganggap Quran sebagai kalam Tuhan yang bersifat sedia ada dan kekal abadi, jadi ia bukan makhluk yang dicipta. Bagi beliau, iman itu tercermin melalui penerimaan dalam kalbu, pengakuan dengan lisan, dan pengamalan dengan anggota tubuh. Meskipun pelaku perbuatan dosa akan mendapat azab, tetapi si pelaku tersebut masih dikira beriman tidak kiralah betapa besar pun dosa yang telah dilakukan itu. Iman boleh meningkat melalui amalan kebajikan dan menurun pula menerusi perbuatan buruk. Pandangan-pandangan teologi beliau ini dikembangkan lagi dan dipertahankan oleh para ilmuwan dalam generasi selepasnya, umpamanya Abu Sa'id al-Darimi, Ibn Abi Ya'la, Ibn Taymiyyah, dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

---

28. Selanjutnya, lihat artikel "Ahmad b. Hanbal," *EI2*, 1:272-277.

29. Dugaan yang dihadapi Ibn Hanbal semasa zaman pemerintahan al-Ma'mun dihuraikan dalam tulisan Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: the Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun* (Cambridge, 2000).

Terdapat beberapa karya yang dikatakan ditulis oleh Ibn Hanbal. Daripada semua itu, hanya kitab *Musnad*, yang merupakan koleksi kira-kira 30,000 hadith, yang benar-benar beliau tulis. Seperti yang boleh dilihat melalui tajuknya, hadith-hadith dalam kitab ini disusun mengikut nama-nama perawi, bukannya topik-topik perbahasan. Karya-karya lain pula banyak yang dikumpul lalu ditulis oleh anaknya ʿAbdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, dan ada juga yang ditulis oleh anak-anak muridnya yang lain setelah kematiannya. Karya sedemikian termasuklah *Kitāb al-Sunnah* ("Kitab Perihal Sunnah Rasulullah"), *Kitāb al-ʿIlal wa Maʿrifat al-Rijāl* ("Kitab Perihal Kelemahan Hadith dan Makrifat Para Perawi"), dan *al-Radd ʿalā ʾl-Jaḥmiyyah wa al-Zanādiqah* ("Sanggahan ke atas Puak Jahmiyyah dan Orang-orang Munafik"). Ibn Hanbal meletakkan hadith sebagai salah satu sumber paling utama dalam perundangan dan teologi Islam. Metodologi perundangan beliau menekankan keutamaan Quran, hadith, dan kata-kata para sahabat sebagai sumber hukum fiqh.

Di kalangan ilmuwan generasi selepasnya seperti al-Tabari dan faqih mazhab Maliki Qadi ʿIyad (w. 1149), Ibn Hanbal lebih dianggap sebagai seorang ulama bidang hadith daripada sebagai seorang faqih. Namun, terdapat juga ilmuwan lain seperti al-Nasa'i (w. 914) yang menganggap Ibn Hanbal sebagai seorang yang berhasil menggabungjalinkan ilmu hadith dengan ilmu fiqh.[30] Ada juga beberapa karya yang membahaskan persoalan-persoalan khusus dalam fiqh yang disandarkan kepada beliau, misalnya kitab *Aḥkām al-Nisāʾ* ("Hukum-hakam Wanita") dan *Kitāb al-Ṣalāh* ("Kitab Perihal Sembahyang"). Lebih daripada 130 anak murid beliau telah berusaha menyebarkan pandangan-pandangan fiqh beliau. Kesemua pandangan ini dikumpulkan bersama menjadi kitab *Masāʾil al-Imām Aḥmad* ("Persoalan-persoalan Fiqh di sisi Imam Ahmad").

Pada kira-kira abad kesepuluh, mazhab Hanbali bertapak kukuh di Syria dan kemudiannya berkembang ke Mesir. Tetapi, ia gagal memperoleh pengikut yang ramai di tempat-tempat lain di dunia Islam sepertimana mazhab-mazhab lain. Sikap konservatisme secara umum, ditambah dengan kurangnya galakan terhadap nalar rasional secara bebas telah menyumbang kepada terbatasnya jumlah pengikut mereka. Secara genealogi, kini mazhab Hanbali boleh dikatakan berhubungkait dengan Wahhabisme, ideologi agama-politik yang disandarkan kepada Muhammad ibn ʿAbd al-Wahhab (w.

30. Untuk perbahasan tentang isu ini, lihat al-Matroudi, *Hanbali School*, 8-13.

1791), seorang aktivis-reformis pada abad ke-18. Aktiviti kepolitikan beliau amat berkait rapat dengan pembentukan dan pembinaan negara Arab Saudi. Hingga ke hari ini, mazhab Hanbali menjadi mazhab rasmi di Arab Saudi dan Qatar. Namun, jalur pemikiran puritan serta gerakan yang tidak toleran dalam usaha mereformasi moral masyarakat—yang difahami dengan takrif yang amat sempit—yang melatari pemikiran Wahhabi sebenarnya tidak adil untuk disandarkan juga kepada Ibn Hanbal atau anak-anak murid terawal beliau. Tren-tren sedemikian lahir menerusi konteks sejarawi dan persekitaran politik tersendiri, yang bermula pada kurun ke-18. Penjelasan secara terperinci tentang perkara tersebut adalah di luar cakupan buku ini.[31]

Kebangkitan *Taṣawwuf* (Sufisme)

Sufisme (di-Melayukan daripada "*sufism*") merupakan perkataan bahasa Inggeris yang merujuk kepada mistisisme Islam, yang dikenali sebagai *taṣawwuf* dalam bahasa Arab. Perkataan berbahasa Arab itu berasal daripada perkataan *ṣūf* bermaksud "pakaian bulu yang tidak diwarnakan." Hal ini kerana, orang-orang sufi tersebut selalu memakai pakaian bulu yang kasar dan tidak diwarnakan. Dalam kaitan ini, kita boleh menanggapi bahawa pakaian bulu yang dipakai orang sufi itu merupakan tanda protes melawan kemewahan serta kekayaan melampau orang-orang kelas atasan pada zaman ʻAbbasiyah. Ia juga menunjukkan upaya mereka untuk tidak terjebak ke dalam kebejatan moral yang menular pada zaman tersebut. Dalam penulisan orang Barat, orang-orang sufi lazim dirujuk sebagai "asetik" [dari bahasa Inggeris: *ascetic*]. Tetapi gelaran ini barangkali salah kerana asetisisme merupakan satu konsep yang berkait dengan rahib dan hal-hal kebiaraan dalam konteks agama Kristian. Hidup kebiaraan yang didasari dengan penolakan langsung terhadap perkara duniawi adalah dilarang dalam Islam; kerana hidup bermasyarakat serta saling bantu-membantu antara satu sama lain adalah penting dalam hidup Muslim di atas muka bumi ini. Justeru, orang-orang sufi tidaklah sepenuhnya memutuskan hubungan dengan perkara duniawi. Mungkin sesekali mereka memencilkan diri untuk jangka waktu tertentu, tetapi hampir setiap kali, mereka akan turun semula ke tengah-tengah masyarakat untuk saling berhubung dengan anggotanya.

31. Untuk huraian ringkas yang mampu diakses sesiapa sahaja berkenaan kemunculan gerakan-gerakan militan kontemporari yang tidak toleran dan memiliki hubungan ideologi dengan Wahhabisme, lihat John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford, 2002), esp. 45-68.

Perkara ini mereka lakukan sebagai usaha untuk mengubah masyarakat tersebut pula setelah hati mereka diubah menerusi muhasabah jua pembersihan dalaman yang sudah dilalui. Dan sememangnya orang-orang sufi sendiri kadangkala lebih cenderung untuk menghuraikan etimologi perkataan *taṣawwuf* itu sebagai berhubungkait dengan kata akar Ṣ-F-Y yang bermaksud "perbuatan menyucikan sesuatu," yakni menyucikan diri mereka sendiri dan seterusnya orang lain. Kerja-kerja aktivisme mereka lazimnya menuntut mereka ke arah usaha dakwah, ceramah, dan berkhutbah kepada orang awam. Bagi mereka, pengalaman kerohanian mereka merupakan sesuatu yang perlu dikongsi bersama dengan anggota masyarakat, meskipun mereka akhirnya sedar bahawa tidak semua orang mampu menuruti mereka di atas jalan kesufian. Para pendakwah jalanan serta ahli ibadat zaman awal yang selalu digelar dalam karya-karya berkaitan mereka sebagai "penglipur lara" (*quṣṣāṣ*), "penceramah" (*wuʿāẓ*), atau orang-orang warak secara umum (*nussāk* atau *zuhhād*) merupakan mereka yang cenderung kepada hal-hal mistik. Mereka inilah yang, pada zaman selepas itu, akan digelar sebagai ahli-ahli sufi, ketikamana sufisme itu sendiri mula diinstitusikan pada abad kesepuluh.[32]

Dalam kaitan ini, kita mungkin boleh membandingkan beberapa aspek jua citra gerakan sufi ini dengan citra gerakan Romantis di Eropah pada abad ke-19. Seperti juga Romantisisme, sufisme juga merupakan satu pemberontakan menentang formalisme dan dogmatisme intelektual yang, bagi mereka, telah pun meresap masuk lantas mendominasi kehidupan rakan-rakan seagama mereka. Ritualisme dan nalar rasional sesungguhnya tidak cukup lagi untuk mengekspresikan keseluruhan pengalaman kerohanian seseorang insan. Ramai ahli sufi akan mendakwa bahawa mereka telah melangkaui ilmu di peringkat intelektual (*ʿilm*) itu sendiri, dan telah mencapai satu bentuk ilmu istimewa yang mereka gelar sebagai *maʿrifah* atau *ʿirfān*, yang merujuk kepada ilmu berasaskan pengalaman kerohanian atau gnosis. Letak duduk ilmu nan istimewa, yang didapat secara langsung berasaskan pengalaman kerohanian ini ialah kalbu seorang insan, dan kalbu ini juga "ialah entiti yang sama dengan intelek seseorang."[33]

---

32. Misalnya, lihat artikel saya, "The Excellences of the Qur'an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society," *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002):13-18.

33. Martin Lings, *What is Sufism?* (Berkeley, 1975), 48.

Pada zaman awal, yakni sebelum pertengahan abad kesembilan, sufisme masih dalam bentuknya yang kabur kerana ia masih lagi di peringkat embrionik. Pada abad seterusnya, kumpulan-kumpulan sufi (*ṭarīqah*) mula dibentuk dan rumah-rumah atau pusat-pusat aktiviti mereka (*zawiyah*) mula menampakkan rupanya. Pada zaman ini, istilah *taṣawwuf* itu sendiri masih belum wujud tetapi fenomena yang dirujuk oleh istilah tersebut—satu pemupukan berpanjangan terhadap kehidupan spiritual dan jiwa dalaman seseorang melalui jalan yang berpaksikan pengabdian kepada Tuhan—sememangnya sudah pun wujud. Sepertimana yang pernah disebut oleh seorang sufi abad kesebelas, al-Hujwiri (w. 1071), "Pada zaman para sahabat dan pengikut terdekat mereka, istilah tersebut tidak pernah wujud, tetapi realitinya terpasak dalam diri semua orang. Kini, istilah itu wujud tanpa realitinya."[34] Nukilan al-Hujwiri ini berniat untuk menonjolkan betapa kecenderungan tabii orang-orang *salaf* yang mulia daripada dua generasi terawal itu adalah kepada *taṣawwuf*. Di sini, beliau memaksudkan bahawa kecenderungan serta amalan para *salaf* terhadap jalan kesufian adalah lebih murni lagi ikhlas, berbanding mereka yang mengaku sufi pada zamannya yang hanya bersifat formal atau sekadar di permukaan semata-mata. Malah, Ibn Khaldun juga berpendapat bahawa tiga generasi pertama umat Islam sememangnya secara automatik dan tabii sudah pun mengamalkan *taṣawwuf*. Disebabkan pada zaman itu konsep tersebut dipegang oleh semua orang, ia tidak memerlukan apa-apa istilah khusus untuk menghuraikan dirinya sendiri. Namun, "apabila wabak cinta akan dunia kian merebak dan manusia cenderung untuk semakin lama semakin terjerat dengan kehidupan dunia, orang-orang yang beristiqamah untuk mengabdikan diri kepada Tuhan mula dibezakan daripada orang lain melalui gelar 'sufi'."[35]

Misalnya, seorang pengikut para sahabat yang telah kita tinjau sebelum ini, iaitu al-Hasan al-Basri, dikira sebagai salah seorang sufi zaman awal disebabkan kewarakan dan pengabdian diri beliau kepada Tuhan, sikap beliau yang sentiasa mengelak untuk hidup mewah, dan ketidakpercayaan beliau terhadap pangkat jua kedudukan duniawi. Beliau tetap dikira sebagai seorang sufi meskipun karya-karya biografi beliau yang lazim dirujuk tidak merujuk beliau dengan gelar tersebut—jika tidak, sudah pastilah ia terang-terang satu anakronisme. Beberapa lelaki dan wanita yang warak pada

34. Ibid., 45.
35. Ibid.

periode ini, yang dianggap sebagai ahli-ahli sufi zaman awal selain al-Hasan termasuklah Bayazid al-Bistami (w. 874), Dhu Nun al-Misri (w. 856), dan Rabiʿah al-ʿAdawiyah (w. 801; lihat bahagian seterusnya) yang tersohor itu. Sebagai contoh, pengabdian diri Bayazid al-Bistami kepada Tuhan, dan betapa beliau kagum dengan keagungan-Nya menjadi legenda dalam sejarah. Suatu hari, beliau dikatakan telah merungut bahawa beliau tidak mencapai apa-apa kemajuan spiritual meskipun telah menunaikan solat dan berpuasa sepanjang hari, atau duduk bersama-sama orang warak serta menyertai para pejuang untuk bertempur di jalan Tuhan. Jadi, pada suatu malam, al-Bistami telah bermimpi. Dalam mimpi tersebut, beliau bertanya kepada Tuhan, "Bagaimanakah aku mahu mencari jalan menuju kepada-Mu?" Dan Tuhan menjawab, "Tinggalkanlah dirimu dan datanglah kepada-Ku." Seterusnya, al-Bistami menyatakan, "Aku terus menanggalkan diriku sendiri sepertimana seekor ular menanggalkan kulit lamanya."[36]

Walaupun anekdot ini memiliki nada antinomi (seolah-olah tiada syariat yang perlu diikut untuk menuju Tuhan, hanya perlu "menanggalkan diri sendiri"), tetapi al-Bistami direkodkan sebagai seorang yang sentiasa mengajak orang lain untuk sentiasa melaksanakan ibadat-ibadat wajib dalam agama dan memberi nasihat supaya menjauhkan diri daripada perkara-perkara rekaan dalam ibadat. Pun begitu, beliau juga mendapat kredit kerana pertama kali menghuraikan konsep *fanā'*, kehancuran diri sendiri dalam memikirkan Hakikat Ketuhanan. Konsep ini merupakan ajaran standard dalam mana-mana aliran sufi, dan ia selalu saja dikritik oleh mereka yang beragama secara lebih konvensional kerana ia kononnya dikatakan merupakan satu pemikiran "monisme" yang berbahaya (*waḥdat al-wujūd*).

Rabiʿah al-ʿAdawiyah (w. 801): Antara Kewarakan dan Gender

Menurut riwayat daripada banyak sumber, salah seorang rakan karib dan kadangkala mentor kepada al-Hasan al-Basri ialah Rabiʿah al-ʿAdawiyah yang masyhur itu (meskipun terdapatnya kekaburan dari sudut masa mereka hidup). Kehidupan Rabiʿah khususnya menceritakan kepada kita beberapa isu berkait kewarakan dan gender pada penghujung kurun kelapan.

Seorang sufi abad ke-12 yang terkenal, Farid al-Din al-ʿAttar (w. 1220)

36. Cf. Ibn Taymiyya, *Majmūʿah al-Fatāwā* ("Koleksi Respon-respon Kepada Persoalan Fiqh"), ed. ʿAmir al-Jazzar dan Anwar al-Baz (Riyadh, 1998), 293-94.

pernah menyatakan,

> Huraian hakiki akan hakikat ini [bahawasanya perempuan itu dapat ia menjadi seorang wali sepertimana laki-laki jualah] adalah; bagi golongan ini yakni sekalian ahli sufi, tiadalah kewujudan mereka perempuan dan laki-laki itu itu terpisah sama sekali daripada hakikat Tauhid bagi Tuhan. Dalam hakikat Tauhid, apakah lagi yang tinggal dalam kewujudan "aku" atau "kamu"? Maka, bagaimana seorang "laki-laki" atau "perempuan" itu boleh wujud lagi?[37]

Perkataan "wali" dalam petikan di atas (yang dihuraikan dalam bahasa Inggeris sebagai "*saint*") datang daripada perkataan berbahasa Arab *awliyā'* (jamak bagi *walī*), yang secara literalnya bermaksud "rakan" atau "teman rapat" kepada Tuhan, secara implikasi tentunya. Konsep serta kedudukan "kewalian" dalam budaya Islam adalah jauh berbeza dengan tradisi Kristian Katolik atau Ortodoks. Hal ini kerana, idea sedemikian berkembang di luar Islam arus perdana, tidak pernah diiktiraf sebagai satu doktrin, dan sentiasa saja dianggap sebagai berada di tepi jurang (kalau pun tidak terjatuh ke dalamnya) perkara-perkara rekaan yang menyesatkan (*bid'ah*). Pun begitu, golongan *awliyā'* ini, sebagai sebahagian daripada Islam popular yang merakyat, telah dan sedang memainkan peranan besar dalam kehidupan masyarakat kebanyakan. Mereka menjadi perantara di antara kebosanan kehidupan masyarakat yang bersifat ekawarna dengan dunia kerohanian yang penuh dengan kebarangkalian yang melangkau segala jangkaan. Dari sudut ini, para *awliyā'* memainkan peranan yang selari dengan para santo dalam agama Kristian. Namun, analogi ini tidak lagi terpakai jika dilihat lebih jauh melangkaui noktah ini. Nah, mungkin sekali kita akan didapati bersalah melakukan ketidakadilan jika kita menghuraikan kepelbagaian rupa warna bagi peranan para *awliyā'* dalam banyak masyarakat Islam dengan membakulkannya bersama-sama dengan peranan para santo Kristian. Sebab itulah, kita akan merujuk kepada para wali ini dengan gelaran asalnya dalam bahasa Arab atau dengan menggunakan istilah "ahli-ahli mistik" yang lebih umum. Hal ini dilakukan supaya kita tidak tergelincir menggugurkan mana-mana spektrum makna yang terkandung dalam istilah tersebut (misalnya,

37. Al-'Attar, *Tadhkirāt al-Awliyā'* ("Peringatan Perihal Para Wali"), ed. R. A. Nicholson (London, 1905), 59.

konotasi lawan-budaya dan *anti-establishment* yang terkandung dalam istilah asal *awliyā'* itu tidak semestinya dapat dihurai dengan perkataan "*saint*").

Kembali kepada subjek perbincangan kita, Rabiʿah dan Basrah merupakan seorang wanita yang dimerdekakan daripada puak Qays ibn ʿAdi, dan disebabkan itulah beliau digelar al-ʿAdawiyah. Dilahirkan di sebuah rumah yang serba sederhana di Basrah antara 713-717, Rabiʿah ("keempat") dinamakan sedemikian kerana beliau memiliki tiga orang kakak. Kehidupannya dimulai dengan tragedi apabila ibu dan bapanya meninggal dunia ketika beliau masih kecil. Kemudian, berlakunya kebuluran di Basrah yang menyebabkan beliau terpisah dengan kakak-kakaknya. Suatu hari, beliau ditangkap oleh seorang lelaki yang ganjil dan dijual sebagai hamba dengan harga yang murah iaitu enam dirham. Lelaki yang membeli beliau itu memaksanya melakukan pelbagai jenis kerja. Dalam karya riwayat hidup Rabiʿah yang ditulis Farid al-Din al-ʿAttar, beliau merekodkan pelbagai amal kebajikan serta keajaiban yang disandarkan kepada sosok Rabiʿah. Salah satunya menjadi penyebab mengapa Rabiʿah dimerdekakan daripada perhambaan. Menurut al-ʿAttar, Rabiʿah cenderung untuk berpuasa pada siang hari dan bersolat sepanjang malam. Biasanya beliau tidak pernah merungut, tetapi pada suatu malam ketika sedang berdoa, beliau tidak dapat menahan diri daripada mengadu kepada Rakannya, "Wahai Tuhanku, Engkau tahu bahawa keinginan hatiku adalah untuk mentaati-Mu, dan segala cahaya dari mataku hanyalah untuk berkhidmat kepada kerajaan-Mu. Aku tidak akan berhenti meskipun sesaat daripada mentaati-Mu, jika aku berkuasa mengawal segala perlakuanku sendiri. Tetapi Engkau telah meletakkan makhluk lain di atasku." Sekonyong-konyong, pemilik beliau turut terjaga pada malam itu serta sempat menyaksikan beliau berdoa. Tatkala Rabiʿah berdoa sedemikian, tuannya dikatakan ternampak sebuah lampu pelita terapung-apung di udara tanpa tali penggantung, dan ia menerangi seluruh rumahnya. Peristiwa ini sangat memberi kesan kepada tuan beliau, dan keesokan harinya, dia memerdekakan Rabiʿah.[38]

Kemudian, Rabiʿah dikatakan membawa diri ke tengah padang pasir demi mencari ketenangan supaya dapat terus beribadat serta memikirkan Hakikat Ketuhanan. Selepas kembali dari merantau di tengah padang pasir,

38. Ibid., 61 ff.; untuk kajian tentang Rabiʿah sepanjang satu monograf, lihat Margaret Smith, *Rabiʿa the Mystic and her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge, 1928), 1 ff.

beliau membeli satu bilik sebagai tempat tinggalnya. Bilik itu digunakan sepenuhnya untuk beribadat kepada Tuhan. Satu anekdot menceritakan bahawa pada suatu hari, beliau menjengahkan kepalanya keluar dari biliknya. Khadamnya yang terperasan perkara itu terus mengajak beliau untuk "keluar dan melihat segala apa yang telah dikurniakan Sang Pencipta." Tetapi Rabiʿah mengajak khadamnya pula masuk untuk melihat sendiri Sang Pencipta, kerana bagi beliau, "bersendiri dan memikirkan hakikat Sang Pencipta mengasyikkan aku, sehinggakan aku tidak mempedulikan lagi apa yang telah Dia ciptakan."[39] Selain itu, beliau juga dikatakan hidup miskin dan sentiasa menolak bantuan daripada rakan-rakannya yang berniat baik. Kata beliau, "Hanya Tuhan yang tahu betapa aku malu untuk meminta dunia ini daripada-Nya meskipun Dia-lah yang memerintah alam ini. Jadi bagaimanakah aku mahu mengambilnya daripada orang-orang yang tidak berkuasa pun ke atas alam ini?"[40]

Berbeza dengan kebanyakan ahli sufi dalam sejarah Islam, Rabiʿah tidak pernah berkahwin dan beliau dikatakan telah menolak banyak lamaran sepanjang hidupnya. Hidup membujang sepanjang hayat tidak pernah menjadi ideal dalam Islam, malah ia dianggap sebagai pengingkaran yang melampau terhadap fitrah diri jika tidak ada sebab untuk terus hidup sebegitu. Hal ini kerana, mereka yang memilih untuk membujang tanpa sebab dilihat sebagai menolak kenikmatan serta manfaat hidup berpasangan yang halal untuk dirinya sendiri. Pun begitu, karya-karya biografi ahli sufi banyak memuji keputusan beliau untuk menolak lamaran banyak lelaki termasuklah al-Hasan al-Basri sendiri yang, seperti yang telah kita lihat, berkemungkinan tidak ada kaitan dengan Rabiʿah langsung. Tambahan lagi, ramai rakan-rakan karib dan orang kepercayaan beliau terdiri daripada lelaki seperti Sufyan al-Thawri, Malik Dinar, dan (mungkin mereka sebenarnya tidak berkaitan) Dhu al-Nun al-Misri (w. 856). Al-Hasan sendiri dikatakan kerap menziarahi beliau dan meminta nasihat beliau dalam banyak perkara.

Di samping itu, Rabiʿah juga menyayangi rakan-rakannya, kadangkala dengan cara yang tegas dan garang. Beliau dikatakan pernah berceramah panjang untuk mengingatkan sebahagian rakan-rakannya agar tidak tenggelam dalam nikmat dunia. Beliau juga tidak mengikuti kepakaran

39. *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' by Farid al-Din Attar*, trans. A. J. Arberry (London, 1966), 47.
40. Smith, *Rabiʿa*, 21.

Sufyan al-Thawri dalam bidang hadith, kerana beliau menganggapnya sebagai salah satu gangguan kepada usaha untuk memburu cinta Tuhan.[41] Dalam konteks ibadat dan kewarakan, kita dapat lihat keakraban antara Rabiʿah dengan sahabat-sahabatnya di kalangan lelaki bukanlah sesuatu yang menjelikkan dalam masyarakat mereka. Walhal, itulah masyarakat yang ketika itu sedang (atau tidak lama lagi akan) memulakan proses mengawal secara tegas pergaulan sosial antara jantina yang berbeza, yang tidak mempunyai ikatan persaudaraan di antara mereka.

Rabiʿah berusia hampir 90 tahun di kala kewafatannya pada 801, dan beliau dimakamkan di Basrah. Sepanjang hidupnya diisi dengan persediaan untuk pertemuan terakhir bersama Sang Kekasih. Beliau dikatakan sentiasa meletakkan kain kafannya di hadapannya di tempat peribadatannya. Menurut ʿAttar, setelah kewafatannya, beliau pernah bercakap dengan dua orang yang menziarahi makamnya, bahawa beliau akhirnya telah "mencapai apa yang telah aku nampak sebelum ini."[42]

Beberapa penulis biografi yang bukan sufi pada zaman selepasnya memiliki pandangan bercampur-baur terhadap Rabiʿah dan sumbangannya kepada kesarjanaan. Justeru, al-Dhahabi (w. 1348) memuji sikap zuhud serta karakter beliau yang sentiasa takut akan Tuhan (*al-zāhidah al-khāshiʿah*), tetapi akhirnya al-Dhahabi tidaklah menerima semua riwayat yang disandarkan kepada beliau.[43] Penulis-penulis bukan sufi yang lebih awal, seperti al-Jahiz yang lebih muda dan kehidupannya juga lebih dekat dengan zaman Rabiʿah, lebih cenderung untuk memuji beliau dalam penulisannya.[44] Namun, penulis-penulis biografi yang merupakan ahli sufi pula mengangkat beliau ke mercu yang tinggi secara universal, khususnya sikap warak beliau kepada Tuhan semata-mata serta stoisisme beliau yang tiada kompromi itu. Malah, mereka juga selalu meletakkan beliau di tempat yang lebih tinggi lagi mulia berbanding rakan-rakan sezaman, atau hampir sezaman, dengannya dari kalangan lelaki seperti al-Hasan al-Basri dan Sufyan al-Thawri. Penulisan yang mengandungi pujian menggunung ke atas wanita-wanita

41. Abu Talib al-Makki, *Qūt al-Qulub* ("Penawar Bagi Hati") (Kaherah, 1310), 1:156-57.

42. Al-ʿAttar, *Tadhkirāt*, 71.

43. Al-Dhahabi, *Siyar Aʿlām al-Nubalā'*, 8:241-243; idem, *al-ʿIbar fi Khabar man Ghabara* ("Iktibar Berkenaan Mereka Yang Telah Pergi"), ed. Muhammad al-Saʿid ibn Bassiyuni Zaghlul (Beirut, tiada tarikh), 1:214.

44. Al-Jahiz, *al-Bayān wa 'l-Tabyīn* ("Bukti Nan Jelas dan Huraian Berkaitannya") (Kaherah, 1332), 3:66.

terbilang oleh penulis-penulis lelaki sebenarnya banyak muncul dalam karya-karya yang relatif awal, yang ditulis tentang para sahabat Rasulullah di kalangan wanita. Namun, ia lama-kelamaan menjadi kian langka dalam penulisan-penulisan pada zaman yang lebih lewat, khususnya apabila merujuk kepada wanita yang bukan sahabat Rasulullah. Menerusi kewarakan dan ilmunya yang melaut luas itu, Rabiʿah telah meruntuhkan tembok sempadan yang biasanya didirikan untuk mengehadkan potensi wanita. Melalui hidupnya (walaupun setelah dibuang segala tokok-tambah dalam legenda tentang beliau), kita dapat melihat bahawa penghargaan terhadap kewarakan dan keilmuan, tidak kiralah siapa pun sosok yang memiliki dua perkara ini, kekal menjadi satu perkara yang malar dalam masyarakat yang dipengaruhi oleh *weltanschauung* Islam. Bahkan, jika kita lihat pada zaman selepas itu di bawah pemerintahan Mamluk sekalipun, seorang ilmuwan wanita mampu terbang tinggi melangkaui segala tembok penghalang yang dibina untuk mengongkong anggota jantinanya. Bukan itu saja, ilmuwan tersebut juga mampu memperoleh pengiktirafan besar daripada rakan-rakannya di kalangan ilmuwan lelaki, dan ada juga yang diberikan amanah untuk menjadi pemimpin dalam hal keagamaan (*riyāsah*) atas sebab ilmu jua pencapaian mereka yang cemerlang.[45]

Kini, kita telah pun tiba di bahagian terakhir dalam tinjauan kita ke atas tiga generasi pertama umat Islam, iaitulah golongan *salaf* yang diagung-agungkan oleh sejarah. Sejarah mereka juga seringkali digunapakai untuk membina, meskipun kadangkala usaha ini kurang berasas, satu jalur perhubungan yang tidak terputus dengan zaman silam Islam yang "tulen." Sebahagian daripada kita menggunapakai imej mereka untuk "mencipta semula" satu masyarakat baharu yang meniru mereka di tempat-tempat yang munasabah dalam kehidupan (lazimnya persoalan "bagaimana" dan "ke manakah hala tuju" projek-projek sebegini tidak dihuraikan dengan jelas). Selain itu, ada pula yang lebih berminat untuk mengorek kembali semangat serta pandangan alam yang telah melatari zaman tersebut, lantas disesuaikan dengan tuntutan zaman kini. Persoalan bagaimana proses "cari gali" ini patut dijalankan sebenarnya sedang rancak diperdebatkan dengan hangat pada zaman yang kita hidup kini. Seperti yang telah dilalui pada kurun kelapan dan kesembilan dahulu, umat Islam kini sekali lagi berhadapan

45. Lihat artikel saya "Knowledge, Piety, and Religious Leadership: Re-Inserting Women into the Master Narrative," dalam *Sisters in Faith: Women, Religion and Leadership in Christianity and Islam*, ed. Scott Alexander (Lanham, MD, bakal terbit).

dengan satu dunia yang pantas berubah, yang hampir-hampir tidak kita kenali. Di dunia kita ini, tradisi keagamaan dan intelektual sedia ada di sisi umat Islam tidak seluruhnya mampu untuk terus menyediakan jawapan bagi persoalan-persoalan mustahak. Maka, adakah umat Islam perlu kembali membina semula tradisinya sendiri? Adakah budaya dan kesedaran umat Islam abad ke-21 yang terburai, malah adakalanya terancam, dapat menjadi satu daya yang ampuh lagi kukuh seperti pada tiga kurun pertama selepas Islam, atau mungkin lebih hebat daripada zaman itu lagi? Dalam dua bab selepas ini, kita akan meneroka kesemua persoalan yang mendesak ini berserta implikasinya ke atas umat Islam pada abad ini.

BAB 9

Merekayasa Golongan Salaf Yang Soleh I: Memori Sejarawi Dan Zaman Kini

Rekayasa Golongan Islamis

Sebelum ini, kita telah menyebutkan bahawa fokus perbahasan kita ialah tiga generasi terawal umat Islam, atau gelaran penuh mereka *al-Salaf al-Ṣāliḥ* ("Golongan Awal Yang Soleh"). Muhammad ʻAbduh (w. 1905), rektor Universiti al-Azhar yang juga seorang reformis ulung, berpandangan bahawa umat Islam, atau komuniti Islam pada zamannya, patut menjadi seperti komuniti Muslim zaman awal tersebut, iaitulah golongan *salaf*.[1] Anak murid dan rakan sekerjanya yang setia, Rashid Rida pula berpendapat bahawa kebangkitan Islam yang tulen hanya mampu dicapai menerusi ketaatan kepada Quran, sunnah yang sahih, dan pedoman daripada golongan umat Islam awal yang soleh itu.[2] Kenyataan-kenyataan daripada ʻAbduh dan Rida ini secara ringkas dapat menjelaskan kepada kita bagaimana umat Islam umumnya meletakkan golongan salaf yang soleh ini sebagai ideal kehidupan mereka, dan golongan ini juga diberi status sebagai panduan moral nan bitara untuk generasi-generasi Muslim selepasnya.

Sebelum ini, kita telah melihat satu hadith yang masyhur, yang mana Nabi Muhammad menyatakan bahawa tiga generasi terawal umat Islam

1. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age:* 1798-1939 (Cambridge, 2003), 149.
2. Lihat Rashid Rida, *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrīʻ al-ʻAmm* ("Kemudahan Islam dan Asas-asas Umum Pensyariatan") (Kaherah, 1956), 7.

adalah yang terbaik; dan mereka yang datang selepas itu pula (*al-khalaf*) tidak dianggap memiliki kaliber moral yang sama dengan generasi sebelumnya. Maka, *konsep* "Golongan Awal Yang Soleh" itu berkemungkinan besar berakar daripada hadith ini. Tetapi, hadith ini dalam dirinya sendiri tidak menggunakan istilah bahasa Arab *al-salaf al-ṣāliḥ* itu langsung. Barangkali penggunaan terawal bagi kata majmuk ini, walaupun ia tidak seluruhnya sama, terdapat dalam satu hadith yang terakam dalam *Musnad* nukilan Ahmad ibn Hanbal (w. 855). Menurut hadith ini, ketikamana isteri Rasulullah, Zaynab wafat, baginda bersabda pada majlis pengebumiannya, "Ikutilah kamu [baginda bercakap kepada Zaynab yang telah wafat] akan ʻUthman ibn Mazʻun, sesungguhnya dialah orang sebelum kita yang mulia lagi soleh (*salafinā al-ṣāliḥ al-khayr*)."[3] ʻUthman ibn Mazʻun dikenali dengan kewarakan beliau yang bersifat asetik serta kecenderungan beliau kepada monoteisme sebelum Islam lagi. Beliau memperoleh kemuliaan dalam sejarah Islam kerana beliau merupakan antara yang terawal memeluk Islam, berhijrah ke Habsyah, dan memiliki tabiat hidup yang sentiasa bersederhana. Beliau amat suka bersolat dan berpuasa sehinggakan Nabi Muhammad perlu menasihatinya untuk lebih bersederhana dalam beribadat. Kata baginda, "Sesungguhnya matamu memiliki hak ke atasmu, badanmu jua ada haknya, dan begitulah keluargamu pun ada hak mereka. Maka, solatlah, tidurlah, berpuasalah, dan berbuka puasalah kamu."[4] Pujian melangit daripada Sang Rasul sendiri untuk ʻUthman yang telah lama wafat itu, sepertimana yang terangkum dalam perkataan *al-ṣāliḥ* dan *al-khayr* dalam hadith yang dipetik di atas, menunjukkan betapa tingginya kebaikan silam beliau dalam Islam serta keunggulan moralnya. Ia juga memberi isyarat bahawa istilah-istilah sedemikian akan terpakai juga kepada para sahabat secara umumnya.

Sebuah karya awal berkenaan para fuqaha dari penghujung abad kesembilan tulisan Muhammad ibn Khalaf Waki' (w. 918) merujuk kepada para sahabat Nabi sebagai "pemimpin yang adil." Pernyataan ini menunjukkan bahawa perkara yang mesti dihormati serta cuba ditiru oleh generasi terkemudian ialah keadilan para *salaf*.[5] Selain itu, tafsir Quran oleh al-Tabari (w. 923) dari penghujung abad kesembilan juga masih belum menggunakan istilah penuh *al-salaf al-ṣāliḥ* tetapi jelas menunjukkan

3. Ibn Hanbal, *Musnad*, 1:225, 227; dipetik dalam Wensinck, *Concordance*, 2:505.

4. Lings, *Muhammad*, 165.

5. Al-Waki', *Akhbār al-Quḍāt* ("Khabar-khabar Berkenaan Para Kadi") (Beirut, tiada tarikh), 2:189.

bahawa idea tersebut sedang dalam proses pembentukannya. Hal ini kerana, dalam bab pendahuluan kepada karya tafsir beliau, al-Tabari merujuk kepada generasi awal dan yang selepasnya begini: "mereka yang awal (*al-salaf*) dari kalangan para sahabat bersama puncak kemuliaan yang dimiliki mereka, dan kemudian orang-orang yang mengikuti mereka (*al-khalaf*) dari kalangan para pengikut, dan seterusnya para ilmuan di kalangan umat."[6] Di sini, menurut sudut pandang al-Tabari, terma *salaf* hanya merujuk kepada generasi pertama umat Islam sahaja. Pun, para pengikut yang datang langsung selepas para sahabat (*al-khalaf*) juga dianggap sebagai umat Islam awal yang mulia.

Huraian terawal yang menyatakan bahawa para salaf merupakan suri teladan terunggul tampaknya datang daripada satu kenyataan yang disandarkan kepada Abu Hanifah (w. 767). Kenyataan ini dirakamkan oleh seorang ilmuwan serba boleh dari abad ke-15, Jalal al-Din al-Suyuti (w. 1505) dalam salah satu karya beliau. Ia berasal daripada satu nasihat Abu Hanifah, "Ikutilah kamu akan jalan para *salaf* dan sentiasalah berwaspada dengan perkara-perkara baharu (*bidʿah*), kerana kesemua perkara itu merupakan amalan yang berada di luar kelaziman kita."[7] Nah, di sini kita sudah punyai satu tujuan yang jelas kepada amalan mengikut jalan para *salaf*, dan ia disebut dengan terang lagi nyata—sebagai satu benteng penghalang kepada perkara-perkara rekaan dalam agama, dan untuk memelihara integriti sunnah Rasulullah berserta sahabat-sahabat baginda. Jika sandaran kepada Abu Hanifah ini berpandukan satu riwayat yang sahih, maka berkemungkinan inilah formulasi terawal bagi doktrin *salafi*.

Menjelang penghujung era pra-moden, istilah dan konsep *al-salaf al-ṣāliḥ* yang secara khusus merujuk kepada para sahabat, bersama-sama gelaran *salafi* yang merujuk kepada orang-orang yang mengikuti mereka, mula muncul dengan kerap dalam wacana-wacana Islam berkenaan kesolehan. Dalam kaitan ini, seorang ilmuwan kurun ke-13, 'Izz al-Din ibn al-Athir (w. 1234) pernah menyatakan bahawa istilah *salafi* datang daripada perkataan *salaf* serta menunjukkan perlakuan menuruti doktrin generasi

6. Al-Tabari, *Jāmiʿ al-Bayān*, 1:66.
7. Al-Suyuti, *Ṣawn al-Manṭiq wa-'l-Kalām 'an Fann al-Manṭiq wa-'l-Kalām* ("Memelihara Ilmu Logik dan Kalam daripada Seni Logik dan Kalam"), ed. 'Ali Sami al-Nashad (Kaherah, 1947), 32.

tersebut.[8] Pada awal abad ke-14, ahli teologi bermazhab Hanbali, Ibn Taymiyyah (w. 1328) menukilkan bahawa "para sahabat dan generasi para pengikut mereka adalah lebih mulia daripada kita."[9] Perlakuan memuliakan umat Islam zaman awal serta peranan unik mereka dalam menyampaikan maklumat penting berkait Sang Rasul tercinta kepada generasi Muslim yang lebih mutakhir secara berterusan sebegini telah kemudiannya membawa kepada usaha pengumpulan maklumat tentang aktiviti, kelakuan peribadi, dan lain-lain perincian biografi diri mereka oleh para sejarawan jua penulis biografi. Sejarawan dan penulis-penulis ini datang daripada periode yang juga boleh dikatakan awal. Para sahabat dianggap—dengan munasabah tentunya—orang yang paling hampir gaya hidup, sikap, dan amalan mereka dengan Rasulullah dalam kehidupan seharian. Sepertimana yang telah kita sebutkan sebelum ini, bukti-bukti ilmiah menunjukkan bahawa konsep sunnah di sisi umat Islam zaman awal merupakan satu konsep yang luas. Ia tidak hanya melibatkan amalan-amalan atau kata-kata bersifat normatif daripada Nabi Muhammad, tetapi juga daripada para sahabat terdekat baginda. Sebab itulah, tafsiran ayat suci, analisis hadith, dan cerita-cerita tentang peristiwa tertentu yang riwayatnya sampai kepada para sahabat secara sahih akan terus dipercayai. Tetapi, bagi Muslim yang teliti, ia tidak akan cepat-cepat percaya riwayat sedemikian tatkala adanya perbezaan antara kelakuan para *salaf* dengan cerita tentang gaya hidup mereka, atau jika mereka sendiri bertindak bertentangan dengan nasihat yang diriwayatkan daripada mereka.

Pada zaman moden ini, istilah *al-salaf al-ṣāliḥ*, atau ringkasnya *salaf*, telah menjadi sesuatu yang berfungsi sebagai penentu ketulenan atau keabsahan amalan agama. Perbuatan menyandarkan prinsip atau amalan tertentu kepada golongan *salaf* berupaya menunjukkan bahawa ia sememangnya digalakkan, justeru menjadi justifikasi bagi amalan tersebut dalam masyarakat Muslim. Sepertimana yang dapat kita lihat dalam kenyataan Abu Hanifah di atas, segala yang terkeluar daripada amalan para *salaf* berpotensi menjadi satu rekaan yang berbahaya, malah mungkin juga satu kesesatan. Perkataan berbentuk adjektif "*salafi*" itu telah berhasil membawa konotasi sesuatu ikutan kepada golongan awal yang soleh itu, tidak kiralah dalam apa jua bentuk atau sebanyak mana amalan yang diikuti.

8. Ibn al-Athir, *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb* ("Ilmu Teras Berkenaan Nasab-nasab") (Beirut, 1994), 2:126.

9. Ibn Taymiyyah, *Majmūʻah al-Fatāwā*, 5:111.

Hingga ke hari ini, mereka yang mendakwa atau mengisytiharkan diri mereka mentaati serta mengikuti golongan *salaf*, dalam bentuk atau amalan apa sekalipun, secara kolektifnya digelar *Salafiyyah*, atau dalam bentuknya yang telah di-Inggeriskan, *The Salafis*.

Istilah ini sebenarnya tidak memberi implikasi bahawa ia menunjukkan ikutan kepada set kepercayaan yang konsisten dan boleh dijangka. Sepertimana penggunaannya pada kurun-kurun ke-19 dan ke-20, ia merujuk kepada sebilangan besar pendapat yang mula diketengahkan dalam periode tersebut. Ia turut mencerminkan satu proses berterusan untuk menghubungkaitkan dan adakalanya memisahkan diri umat Islam dengan zaman dahulu menerusi projek-projek pembaharuan (*tajdīd*) serta penambahbaikan (*iṣlāḥ*) sepanjang tempoh tersebut. Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), seorang reformis berkarisma yang mengaku berketurunan Afghani (tetapi berkemungkinan besar berasal dari Iran) dan Muhammad ʻAbduh yang telah disebutkan di atas merupakan antara golongan Salafi reformis awal yang paling terkenal pada abad ke-19.[10] Bagi mereka, ketaatan kepada contoh tauladan para *salaf* yang soleh itu bermaksud kita perlu menanggalkan segala tokok-tambah yang meragukan dalam tradisi Islam mutakhir, dan seterusnya kembali kepada apa yang dipercayai sebagai iktikad jua amalan yang sahih di sisi sejarah para *salaf*. Menurut ʻAbduh, hanya iktikad dan amalan sebegitulah, yang digabungjalinkan dengan persekitaran semasa, mampu memandu jalan ke hadapan bak pelita yang menerangi.[11] Projek awal golongan salafi moden ini, dengan cara menggali semula dan kembali kepada amalan para *salaf*, bertujuan untuk mengembalikan semangat daripada zaman *al-salaf al-ṣāliḥ* itu sendiri. Bagi mereka, zaman itu dilatari dengan egalitarianisme, keadilan, toleransi, dan kasih sayang.[12]

---

10. Untuk huraian umum tentang pemikiran Afghani dan ʻAbduh, lihat Hourani, *Arabic Thought*, 103-161; Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, 1966).

11. Atau seperti sebuah rumah api, iaitu *al-Manār* dalam Bahasa Arab. Inilah nama yang diberikan ʻAbduh kepada majalah yang beliau terbitkan bersama muridnya Rashid al-Rida dan karya tafsirnya, dengan tajuk *Tafsīr al-Manār*.

12. Lihat, sebagai contoh, Khaled Abou el Fadl, *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (Lanham, MD, 2001), passim; Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (Leicester, 2001), 108-110; idem, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford, 2004), 89-92.

Bahagian yang signifikan dalam metodologi golongan Salafi reformis awal ialah penelitian kritis ke atas bahan-bahan rujukan yang bukan al-Quran—yakni hadith, karya biografi, dan tafsir—bagi menentukan nilai sejarawi riwayat-riwayat yang terkandung di dalamnya, serta keabsahannya dalam proses pendalilan. Misalnya, Muhammad ʿAbduh menolak genre *Isrāʾīliyyāt* (cerita-cerita daripada kesusasteraan Injil yang tidak ada asasnya dalam Quran, tetapi telah meresap masuk ke dalam karya-karya tafsir khususnya) dan tradisi cerita-cerita *fitan* (riwayat tentang akhir zaman), meskipun kesemua riwayat ini pernah muncul dalam koleksi-koleksi hadith sahih.[13] Golongan Salafi reformis awal itu berharap, dengan cara menolak segala yang kabur asasnya lagi meragukan, imej golongan salaf yang soleh tersebut akan muncul dengan jelas dari balik tirai sejarah. Hal ini akan memungkinkan umat Islam untuk bangkit dengan cara mengambil, menyesuaikan, dan mengamallaksanakan setiap nilai jua ideal yang ditonjolkan oleh golongan salaf tersebut.

Golongan yang bertentangan dengan puak reformis ini ialah golongan *integris* atau konservatif dan, khususnya pada zaman kini, golongan Salafi reaksionari. Mereka turut berkongsi sikap mengangkat golongan salaf yang soleh dengan puak reformis, dan mereka juga percaya bahawa umat Islam hanya boleh bangkit dengan cara menuruti serta mencontohi golongan Salaf dan amalan-amalan mereka. Namun, mereka ini menolak metode kritikan tekstual dan sejarawi yang diajukan golongan reformis, dan mereka memilih untuk bersikap menerima secara tidak kritis perincian-perincian biografi kehidupan Rasulullah bersama para sahabat baginda sepertimana yang diriwayatkan oleh para ilmuwan dari zaman pramoden. Malah, mereka juga cenderung untuk mengikuti pemahaman literal dalam beberapa hal khusus berkaitan fiqh. Dalam kaitan ini, golongan Wahhabi di Arab Saudi, yakni para pengikut Muhammad ibn ʿAbd Wahhab (w. 1791), merupakan contoh yang jelas bagi golongan sebegini. Sikap konservatisme jalur keras serta keghairahan mereka yang bersifat puritan itu telah hampir saja menjadikan istilah "salafi" itu sebagai satu istilah yang kotor pada zaman kini.[14]

Sebenarnya, melangkaui persoalan berkaitan asas keimanan dan amalan

13. Lihat G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden, 1969), 18.

14. Untuk huraian yang kritis ke atas perkembangan ini, lihat Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay* (New York, 2002), khususnya 4-5, 46-47, 67-68.

agama, ramai Muslim sepanjang zaman telah merundingkan semula serta membahaskan hampir semua isu berkait kehidupan material, spiritual, dan kognitif mereka. Proses ini telah membawa kepada satu proses lain yang dinamik sifatnya, iaitu perbahasan serta penimbangtaraan ke atas situasi kontemporari zaman mereka bersama-sama situasi zaman silam. Pada masa yang sama, ada juga pihak yang menolak usaha-usaha sebegini, dan hal ini menyebabkan wujudnya jalan buntu yang melelahkan semua pihak. Sesungguhnya golongan salaf yang soleh itu sentiasa menimbangtara, menyesuaikan, lalu menimbangtara semula kepercayaan mereka. Malah, mereka sentiasa terbuka kepada diskusi-diskusi teologi, fiqh, dan politik yang hangat dibahaskan ketika itu semenjak awal zaman pramoden lagi. Kehidupan golongan salaf yang soleh tersebut bersama contoh tauladan mereka, sebagai figura-figura sejarawi jua "ikonik," dalam proses penimbangtaraan dan perbahasan itu sebenarnya kekal relevan untuk umat Islam zaman kini. Inilah topik perbincangan kita seterusnya.

Implikasi Dan Relevansi Mengkaji Riwayat Hidup Golongan Muslim Pertama Pada Hari Ini

Terdapat pertelingkahan dalam wacana tentang Islam pada hari ini. Jalur-jalur penghujahan dalam wacana tersebut lazimnya saling berbantahan antara satu sama lain dalam usahanya untuk mendapat perhatian arus perdana. Perbahasan hangat mutakhir ini tentang apakah yang dimaksudkan dengan Islam "asli" dan siapakah yang dikatakan layak untuk bercakap mewakili umat Islam kadangkala berlaku dalam ruang vakum sejarah. Satu tinjauan sejarawi dan diakronik seperti yang kita lakukan ini, biarpun hanya mencakupi tiga generasi pertama, menunjukkan bahawa adalah tidak tepat untuk melihat Islam sebagai satu tradisi yang beku lagi monolitik sifatnya sepanjang generasi umat Islam zaman-berzaman. Cara pandang sebegitu sebenarnya telah gagal melihat hakikat umat Islam, baik lelaki mahupun wanita, yang cuba mentafsir dan membahas secara kreatif teks-teks kitab suci, sunnah nabawi, dan setiap ilmu alat yang berkaitan dalam persekitaran sejarawi atau sosio-politik masing-masing. Pada masa yang sama, adalah salah juga untuk mengandaikan bahawa setiap sesuatu yang dilakukan atau diperkatakan oleh seorang Muslim adalah berpandukan suruhan agama, maka ia turut mendefinisikan tradisi Islam. Sepertimana kelompok manusia lainnya, umat Islam juga merespon dan bertindak balas kepada tuntutan situasi khusus di sekeliling mereka adakalanya berpedomankan perintah kitab atau hadith, pertimbangan utiliti sosial atau rasional, atau hawa nafsu

semata-mata. Sebab itulah, sebahagian daripada respon-respon ini yang sifatnya spesifik dalam sejarah atau budaya tertentu tidak boleh dipaksakan di luar konteks asalnya yang khusus, dan sesungguhnya ia memang tidak pernah pun dimaksudkan untuk diamalkan di luar konteks.

Bab ini akan berfokus kepada bagaimana konsep *al-salaf al-ṣāliḥ* itu diangkat oleh golongan Islamis (Sunni) jalur keras dan kem lawan mereka, golongan Muslim reformis atau modenis pada hari ini.[15] Kita akan membandingbezakan pandangan mereka yang saling bertingkah itu dalam beberapa isu yang kritikal supaya dapat kita melihat dengan jelas di manakah titik pertikaian mereka. Persoalan sama ada pandangan mereka itu bertepatan atau bersalahan dengan catatan-catatan sejarah yang ada berkenaan isu-isu tersebut akan dibahaskan dalam bab 11. Perlu diingat, fokus kita ke atas dua kem yang bertentangan ini tidaklah berniat untuk menidakkan hakikat bahawa terdapatnya spektrum lain yang maha luas dalam pandangan umat Islam tentang golongan salaf yang soleh tersebut. Tetapi, fokus kita ini hanyalah untuk menonjolkan pandangan-pandangan paling dominan dan kontroversi berkait golongan salaf yang soleh, yang masyhur pada ketika ini. Ia juga bakal menunjukkan kesan-kesan golongan tersebut ke atas pembentukan respon umat Islam dari orientasi berbeza ke atas cabaran modeniti yang hadir bersama-sama kerumitannya yang kompleks.

Untuk tujuan perbincangan kita, istilah "Islamis" merujuk kepada individu atau kumpulan aktivis dalam pelbagai masyarakat Islam kontemporari, dan tujuan utama gerakan mereka adalah untuk memerintah serta diperintah secara politik hanya menerusi prinsip-prinsip Islam. Prinsip-prinsip ini mereka fahami sebagai termaktub dalam syariat atau hukum agama dan tidak boleh diubah lagi. "Islamisme" pula merujuk kepada versi Islam yang dipolitikkan. Asal-usulnya berlaku pada awal abad ke-20, kebanyakannya sebagai reaksi kepada pemansuhan kekhalifahan oleh golongan republikan Turki pada 1924, dan kesan-kesan hodoh kolonialisme Barat di dunia Islam. Pada 1928, Hasan al-Banna di Mesir menubuhkan

15. Ilmuwan lain menggunakan istilah lain untuk menghuraikan dua kem ini. Baru-baru ini, Khaled Abou el Fadl menyatakan bahawa beliau lebih selesa dengan istilah "moderat" lawan "puritan" untuk menghuraikan dua faksi yang bertelagah ini; lihat tulisan beliau *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York, 2005). Perlu diingat, kita tidak membincangkan Islamisme Syiah. Topik itu perlukan satu kajian berasingan pula.

Persaudaraan Umat Islam (*Ikhwān al-Muslimīn*). Gerakan ini merupakan respon kepada (1) pemerintahan kolonial British, dan (2) politik nasionalis sekular yang, mereka takuti, jika tidak dibendung akan meruntuhkan karakter Islami tradisional masyarakat Mesir.[16] Di benua kecil India pula, Abul A'la Mawdudi (lihat bahagian di bawah) menubuhkan parti Jamaat-i Islami ("Jemaah Islam") pada 1941. Ia bertujuan untuk melacak dan menyebarkan satu kesedaran baharu bagi politik umat Islam sebagai reaksi kepada pendudukan British serta nasionalisme Hindu. Mawdudi seterusnya berhijrah ke negara baru Pakistan pada 1947 dan terus-menerus berjuang untuk menubuhkan sebuah negara Islam di sana.[17] Sebagai usaha untuk mengisi kekosongan setelah jatuhnya kekhalifahan dan apa yang tampak jelas seperti pengembirian politik umat Islam sedunia oleh orang-orang Kristian Eropah ketika itu, satu perjuangan untuk mengembalikan satu identiti politik Islam mula dilaungkan. Usaha ini juga melibatkan satu agenda politik yang dianggap mendapat mandat dari langit, dan ia diharap untuk diterima lantas diikuti oleh umat Islam di seluruh dunia, menurut perspektif sebilangan aktivis politik Muslim.[18]

Dalam kalangan ramai-ramai aktivis dan kumpulan-kumpulan tersebut, kita akan menggunakan istilah "Islamis" untuk merujuk secara khusus kepada golongan Islamis jalur keras (adakalanya mereka in digelar golongan Islamis "radikal" atau "militan"). Mereka ini telah banyak dipengaruhi pemikiran Mawdudi dan seorang lagi muridnya yang tersohor, aktivis asal Mesir Sayyid Qutb. Sikap mereka terhadap modeniti serta asas epistemiknya barangkali boleh kita huraikan sebagai sikap *rejectionist* (penolakan), walaupun hakikatnya golongan Islamis yang paling reaksionari sekalipun lazimnya tidak menolak untuk menggunakan teknologi dan lain-lain kemudahan moden demi perjuangan mereka.[19] Ada pihak yang berhujah bahawa golongan Islamis ini, tidak kiralah dari jalur mana sekalipun,

16. Untuk huraian tentang *Ikhwān*, lihat Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (New York, 1969).

17. Untuk huraian komprehensif dan enak dibaca tentang kehidupan dan pemikiran Mawdudi, lihat Vali Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford, 1996).

18. Untuk pengenalan umum kepada perkembangan Islam kepolitikan berserta kepel-bagaian manifestasinya, lihat John L. Esposito, *Islam and Politics*, edisi suntingan ketiga (Syracuse, 1991). Untuk tinjauan ke atas pemikiran al-Banna, Mawdudi, dan Qutb bersama kaitan antara ketiga-tiganya, lihat idem, *Unholy War*, 47-64.

19. Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York, 2004), 250.

sebenarnya tidak menolak modeniti, tetapi hanya mahu membina versi alternatif baginya.[20] Bahkan, bukan semua Islamis radikal itu terpengaruh dengan pemikiran Qutb, kerana terdapat juga sebilangan mereka yang menolak pemikiran beliau.[21] Pada masa yang sama, terdapat juga golongan Islamis "moderat" (mereka biasanya digelar sebegini) yang banyak mendukung norma-norma demokratik serta mendakap beberapa aspek intelektual dalam modeniti, walaupun mereka ini juga masih komited terhadap bentuk Islam yang sangat dipolitikkan. Maka, Islamis moderat secara umumnya tidak akan dimasukkan dalam makna penggunaan istilah "Islamis" dalam perbincangan kita di bahagian ini, melainkan jika kita mengatakan sebaliknya di tempat-tempat khusus.

Dalam penggunaan kita di sini, golongan Muslim "modenis" atau "reformis" adalah merujuk kepada Muslim yang taat kepada agama, dan pada masa yang sama cuba menekankan bahawa terdapatnya kesesuaian dalaman antara prinsip-prinsip jua pemikiran Islam dengan modeniti. Mereka secara kasarnya muncul pada abad ke-18, sebahagiannya sebagai respon kepada permulaan zaman kemaraan kolonialisme Eropah. Di kebanyakan tempat, kita akan menggunapakai dua istilah tersebut secara bertukar-tukar. Dalam konteks hari ini yang secara khusus bersifat pasca-kolonial pula, golongan modenis ini berhujah bahawa beberapa prinsip Islam yang ditafsir semula secara segar mampu menjadi selari dengan prinsip-prinsip liberal moden berkait pentadbiran demokratik, masyarakat sivil, kesetaraan gender, dan lain-lain, tanpa menjadi serupa dalam corak formulasinya dengan konteks masyarakat Barat. Seperti golongan Islamis, mereka juga mahu mencetuskan perubahan sosial, tetapi cara mereka untuk mengubah masyarakat adalah lebih kepada usaha-usaha hermeneutik dan kependidikan. Sebab itulah, golongan ini menekankan usaha pembacaan semula kitab-kitab suci, khususnya Quran dan hadith, sebagai satu upaya nan absah dalam proses *ijtihād* (nalar terbuka berkait hukum agama). Proses ini harus dilakukan supaya kita mampu mencapai tafsiran-tafsiran yang sesuai dengan persekitaran sejarawi kita tanpa meremehkan warisan klasik dalam tradisi Islam. Selain itu, dengan cara pendidikan, kita juga dapat mengukuhkan proses perbahasan yang berterusan lagi dinamik ke atas

20. Lihat Rahman, *Modernist Islam* 1840-1940: *A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford, 2002), 294.

21. Untuk jalur analisis ini, lihat, sebagai contoh, Roxanne Euben, *The Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, 1999).

warisan ini.[22]

Meskipun secara umumnya mereka menyanjung tinggi tradisi, golongan modenis ini cenderung untuk menjadi kritis ke atas golongan tradisionalis yang dilihat sebagai hanya membontoti tradisi secara membuta tuli, lantas merencatkan usaha umat Islam untuk menyesuaikan diri dengan dunia moden. Dalam kaitan ini, seorang modenis penting dari abad ke-19, Sayyid Ahmad Khan, pernah menyuarakan kekesalan beliau ke atas tradisionalisme, apabila beliau mengatakan bahawa beliau mahu "membersihkan segala tompok hitam dari kesalahan-kesalahan [tradisionalisme] ini, yang kini mencemarkan wajah Islam yang terang-benderang."[23] Golongan "modenis" dan "reformis" juga digelar "liberal" dan "moderat" oleh sebilangan pihak.

Golongan "tradisionalis," yang mungkin saja merupakan majoriti besar umat Islam yang mengikuti Islam tradisional dalam amalan serta kepercayaan agama mereka, hanya akan disebut sedikit sahaja dalam perbahasan kita selanjutnya. Hal ini kerana, mereka ini biasanya bukanlah golongan yang aktif terlibat dalam perdebatan hangat mutakhir ini berkenaan usaha merespon kepada modeniti. Memang, semua definisi dan istilah nama-nama yang disebutkan di sini tidak mampu merakam segala kepelbagaian yang wujud dalam orientasi intelektual jua ideologi di kalangan kira-kira 1.3 bilion Muslim pada hari ini, tetapi ia mampu membuka jalan kepada kita untuk membina kerangka perbincangan yang mencukupi dan berfungsi. Dalam kerangka inilah, kita akan menghuraikan dan menganalisis ciri-ciri terpenting bagi dua tren yang saling bertingkah ini, yakni modenisme dan Islamisme jalur keras. Batas panjang buku ini tampaknya tidak mengizinkan kita untuk menelusuri secara rinci sejarah sosial bagi perkembangan tren-tren tersebut; namun bibliografi tambahan yang saya cadangkan di nota hujung akan membawa para pembaca kepada maklumat-maklumat tambahan yang wajar.

Dalam bab ini, kita akan bermula dengan beberapa isu penting, di mana imej golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* digunapakai dalam wacana-wacana Islamis jalur keras. Seterusnya, bab selepas ini pula akan memuatkan perbincangan tentang peranan golongan salaf yang soleh itu dalam pemikiran golongan

22. Untuk satu pengenalan yang komprehensif lagi cemerlang ke atas perkembangan modenisme Islam, lihat Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, 1982); juga *Modernist Islam* 1840-1940, 3-27.
23. Lihat al-Mawdudi, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore, 1979), 13.

reformis atau modenis.

Golongan *Al-Salaf Al-Ṣāliḥ* Dalam Imaginasi Islamis

Terdapat beberapa andaian yang kerap diajukan dalam wacana golongan Islamis jalur keras, yang terbina daripada beberapa peristiwa khusus yang dikatakan melibatkan golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* ini. Peristiwa-peristiwa ini dipaparkan lewat wacana mereka sebagai satu paradigma yang normatif sifatnya, maka ia harus menjadi ikutan generasi Muslim selepasnya. Antara semua perkara yang mereka bahaskan, ada empat topik yang sering wujud dalam wacana Islamis. Topik-topik ini ialah:

1. penubuhan sesuatu yang kononnya digelar "Negara Islam;"
2. hakikat syariah yang dianggap sebagai tidak berubah;
3. status dan peranan wanita; dan
4. hakikat *jihād*.

Kesemua perbincangan ini akan membentuk satu parameter bagi sebuah masyarakat (dan seterusnya dunia) yang soleh lagi diredai Tuhan sepertimana yang mereka fikirkan. Hujah-hujah dan dalil naqli yang mereka gunakan untuk menyokong platform ideologi mereka akan dihuraikan secara ringkas di bawah. Persoalan sama ada hujah mereka itu absah di sisi sejarah atau tidak akan dijawab dengan lebih terperinci dalam bab 11.

Penubuhan "Negara Islam"

Versi Islam yang dipolitikkan merupakan ciri utama dalam kebanyakan, jika tidak semua, wacana Islamis. Menurut versi Islam sebegini, satu konsep yang besar, yang digelar oleh kebanyakan Islamis sebagai "Negara Islam" atau "Kerajaan Islam" itu telah pun dihuraikan dalam korpus hukum-hakam Islam. Kata mereka, negara sedemikian sudah wujud pada zaman Rasulullah sendiri, dan ia diteruskan lagi dengan pemerintahan Abu Bakar dan 'Umar, dua khalifah pertama yang mendapat petunjuk. Menurut jalur pemikiran ini, ciri utama dalam sebuah "Negara Islam" ialah "kedaulatan Tuhan" atau "pemerintahan Tuhan," yang dihurai dalam bahasa Arab sebagai *al-ḥākimiyyah* oleh pemikir Islamis Abu 'l-A'la Mawdudi (w. 1979). Dalam penulisan beliau berkenaan politik dalam Islam, Mawdudi ketika menghuraikan tentang "Negara Islam" (*al-Dawlah al-Islāmiyyah*) menyatakan bahawa "konsepsi asasi yang melatari segala manifestasi

zahirnya ialah idea kedaulatan Tuhan." Dalam Negara Islam bawaan beliau ini, sekalian rakyat jua pemimpinnya yang ideal akan "bekerja dengan rasa tanggungjawab di peringkat individu dan kolektif demi Tuhan [semata-mata], bukan demi rakyat yang mengundi, dan bukan juga demi seorang raja mahupun diktator."[24]

Idea-idea ini telah banyak mempengaruhi anak muridnya yang sama ideologi, iaitu aktivis Mesir Sayyid Qutb (w. 1966). Qutb menjadikan *al-ḥākimiyyah* sebagai elemen penting dalam agenda Islamisnya. Dalam manifesto politik beliau yang lantang, *Maʿālim fī ʾl-Ṭarīq* ("Petunjuk Sepanjang Jalan"), Qutb memetik bahagian akhir dalam ayat Quran 4:59 yang menyatakan, "Jika kamu berbantah-bantah tentang sesuatu, maka kembalikanlah perkara itu kepada Tuhan dan Rasul-Nya." [25] Beliau memahami ayat ini sebagai sesuatu yang meletakkan batas mutlak ke atas autoriti manusia. Menurut Qutb lagi, ayat tersebut juga bermaksud tiada siapa pun berhak menggagaskan apa-apa undang-undang tanpa mengiktiraf "kedaulatan tertinggi" (*al-ḥākimiyyah al-ʿulyā*) milik Tuhan. Hal ini seterusnya menuntut pengiktirafan ke atas hakikat bahawa satu-satunya sumber autoriti politik (*al-sulṭah*) ialah "semata-mata Tuhan Yang Maha Esa, bukan rakyat, bukan parti [politik], dan bukan mana-mana individu sekalipun."[26] Pada masa yang sama, Qutb turut mengatakan bahawa ayat ini menegaskan yang tiada seorang manusia pun berhak bercakap atas nama Tuhan melainkan Rasulullah sahaja. Justeru, idea beliau ini sebenarnya tidak ada persamaan dengan idea teokrasi atau hak sakral raja-raja di Eropah.[27]

Meskipun golongan aktivis dan ilmuwan Muslim modenis rancak berhujah menyokong kesesuaian di peringkat idea antara konsep *shūrā* dengan demokrasi ala-Barat (lihat bab seterusnya), ramai Islamis khususnya dari jalur fikir Mawdudian/Qutbian pula cenderung untuk melihat adanya percanggahan di antara kedua-dua elemen tersebut. Mereka berhujah, disebabkan sebuah kerajaan demokratik itu mendapat autoritinya daripada kehendak rakyat dan undang-undangnya dibentuk oleh manusia, ia secara automatik akan bercanggah dengan konsep "Kerajaan Islam" yang mereka

24. Ibid., 13-14. Beliau mengulang kembali idea-idea ini dalam *al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah* ("Pemerintahan Islam") (Kaherah, 1980), 15-20.
25. Qutb, *Maʿālim fī ʾl-Ṭarīq* ("Petunjuk Sepanjang Jalan") (Beirut, 1982), 105.
26. Ibid.
27. Ibid.

fahami menerima autoritinya daripada Tuhan bersama-sama hukum-hakam bawaan wahyu. Sebab itulah, Mawdudi pernah menyebut, "Di mana wujudnya sistem ini [yakni, demokrasi], kita tidak menganggap Islam wujud di situ, dan di mana wujudnya Islam, tiada adalah ruang bagi sistem tersebut."[28] Rakyat jelata dalam sebuah pentadbiran Islam pula diwajibkan untuk mentaati pemerintahnya selagimana pemerintah tersebut menuruti hukum-hakam dalam Quran dan sunnah. Hal ini sejajar dengan pemahaman Mawdudi ke atas ayat Quran 4:59. Beliau menambah lagi, bahawa pemerintah tersebut mendapat legitimasinya daripada kerelaan dan kebebasan umat Islam sendiri.[29]

Meskipun ayat terakhir itu pada permukaannya kelihatan demokratik, kita harus ingat bahawa Mawdudi (dan Qutb) berpegang kepada idea yang sangat spesifik lagi eksklusif berkenaan siapakah yang betul-betul layak digelar Muslim ["sebenar"].[30] Bahkan, Mawdudi berpegang kepada satu idea yang beliau gelar sebagai "teo-demokrasi" atau "kekhalifahan demokratik." Menurut konsep ini, sebuah negara Islam ideal akan dipimpin oleh para pemerintah yang soleh, yang mentadbir rakyat yang taat serta meredai pemerintahan mereka dengan hati terbuka. Pemerintahan ini dijalankan secara selari dengan mandat politik yang dianggap jelas sepertimana yang dihurai dalam Quran dan sunnah.[31] Adalah terang lagi bersuluh, bahawa kejelasan mandat politik berpandukan wahyu sedemikian rupa hanya boleh dilihat oleh mata Muslim "sebenar" seperti Mawdudi dan konco-konconya, dan hanya mereka sahajalah yang mampu melaksanakannya.

Syariah Yang Tiada Berubah dan Capaian Politiknya

Golongan Islamis jalur keras berpegang dengan idea bahawasanya hukum-hakam agama, atau syariah, itu secara praktisnya tidak berubah. Segala skop

28. Mawdudi, *Al-Islām wa-'l-Madaniyyah al-Ḥādithah* ("Islam dan Peradaban Moden") (Kaherah, 1978), 42.

29. Mawdudi, *Al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fī 'l-Islām* ("Keadilan Sosial Dalam Islam") (Kaherah, 1949), 107-108.

30. Untuk perbahasan lanjut tentang pemikiran Qutb sepertimana yang diperkembangkan dalam karya khusus ini, lihat William Shepard, "The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam,'" *Die Welt des Islams* 32 (1992): khususnya 217 ff.

31. Lihat analisis Vali Nasr ke atas karya "Negara Islam" Mawdudi dalam tulisannya *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford, 1996), khususnya 80-106.

serta tafsirannya dikatakan dipersetujui penuh oleh semua Muslim yang siuman akalnya. Dua sumber utama bagi syariah, iaitu Quran dan sunnah, dianggap oleh banyak pihak di kalangan mereka sebagai dalil yang membawa tafsiran tunggal lagi seragam sahaja, dan lazimnya ia bersifat literal. Tafsiran ini pula dibawa oleh Rasulullah sendiri dan dipegang oleh para sahabat baginda, justeru ia terpakai untuk semua zaman dan tempat. Meskipun di sana masih ada ruang untuk mengembangkan tafsiran dalam kes-kes tertentu, aktiviti tafsiran berpandukan nalar rasional (*ijtihād*) hanya dibenarkan dilakukan oleh beberapa pihak sahaja, khususnya mereka yang turut mengikuti pandangan eksklusif mereka dan berkongsi orientasi ideologi yang sama. Golongan Islamis jalur keras sebenarnya menolak kebarangkalian tafsiran yang banyak dan setara keabsahannya ke atas hukum-hakam agama sepertimana yang terpapar dalam sejarah empat mazhab fiqh Sunni. Hal ini kerana, menurut pandangan mereka, tafsiran yang tepat ke atas hukum-hakam oleh mereka yang berkelayakan untuk melakukannya sepatutnya membawa kita kepada satu pemahaman yang seragam ke atas hukum-hakam tersebut.[32]

Dalam kaitan ini, tiadalah tempat yang menunjukkan betapa jelasnya pandangan Islamis jalur keras ini ke atas syariah yang bagi mereka bersifat mutlak lagi tidak berubah-ubah, melainkan dalam rekayasa idea mereka tentang autoriti politik jua agama. Menerusi wacana politik mereka (yang adakalanya kelompok lain juga), ayat Quran 4:59 yang telah kita tinjau di atas kerap didendangkan. Ayat tersebut menyatakan di bahagian pertamanya. "Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan mereka yang memiliki autoriti (*ūlī 'l-amr*) di kalangan kamu." Tafsiran Sayyid Qutb yang tidak lengkap ke atas ayat 4:59 dalam karya beliau *Ma'ālim* yang telah kita lihat tadi harus dilengkapkan dengan huraian dalam karya tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* ("Di Bawah Bayangan al-Quran"). Rujukan silang ini akan membantu kita memahami apakah yang beliau maksudkan dengan istilah *ūlū 'l-amr* tersebut, dan apakah peranan mereka dalam skema politik beliau. Dengan merujuk dua karya ini secara bersama, kita akan tahu bahawasanya Qutb, sepertimana Mawdudi sebelum beliau, memahami konsep *ūlū 'l-amr* sebagai mereka yang mengiktiraf kedaulatan Tuhan dalam masyarakat politik Muslim. Atas sebab itu, merekalah yang paling berhak

32. Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany, 2001), 111-120.

lagi layak untuk mengamallaksanakan hukum-hakam sakral yang dibawah oleh Nabi Muhammad kepada umat manusia. Hukum-hakam ini telah dihuraikan secara komprehensif dalam sunnah baginda, dan dikodifikasikan pula dalam karya-karya hadith. Tidak seperti aktiviti fiqh klasik yang menambah nalar berdasarkan analogi (*qiyās*) dan konsensus komuniti (*ijmāʿ*) sebagai sumber-sumber tambahan bagi hukum fiqh apabila tiadanya teks yang eksplisit, golongan Islamis jalur keras biasanya tidak mengiktiraf sumber selain Quran dan sunnah sebagai autoritatif dalam aktiviti fiqh. Ringkasnya, bagi mereka, syariah merupakan satu kod undang-undang yang "digubal sedemikian rupa oleh Tuhan, maka ia tidak pernah berubah."[33]

Pandangan sebeginilah yang telah menyebabkan golongan Islamis jalur keras untuk, contohnya, mendesak pelaksanaan hukum hudud secara literal sepertimana yang telah dihurai dalam fiqh klasik ke atas kesalahan atau jenayah-jenayah berat seperti kecurian dan penzinaan, dalam idea negara Islam mereka. Dalam kes-kes sedemikian, tiada kelonggaran yang boleh diberikan kepada pesalah. Pelaksanaan hudud yang kalut lagi terburu-buru itu teramat penting bagi mereka, kerana bagi mereka, itulah manifestasi identiti Islami/Islamis yang paling jelas dalam masyarakat. Dalam pandangan mereka yang mensakralkan dan mengkonkritkan hukum-hakam agama, tiada lagi ruang yang tinggal untuk amalan dari adat dan kebudayaan (*ʿurf*) atau untuk kepelbagaian tafsiran ke atas kitab suci berserta teks-teks ilmu alat lainnya. Selain itu, tiada juga ruang untuk meletakkan setiap hukum fiqh dalam konteks sejarahnya menerusi perkembangannya sepanjang zaman. Malah, rujukan kepada kepentingan awam (*maṣlaḥah*) sebagai dasar kepada nalar perundangan, sebagaimana yang selalu berlaku dalam *praxis* umat Islam zaman-berzaman, turut diremehkan golongan ini.[34] Slogan "Islam ialah penyelesaian" yang selalu dilaung-laung itu bertujuan untuk menunjukkan kepada dunia bahawa Islam, yang mereka fahami sebagai satu korpus konkrit bagi perintah-perintah agama jua politik, telah mencakupi segala sesuatu isu yang ada di alam ini. Sebab itulah, adalah tidak

33. S. Abu'l-Aʿla Mawdudi, *Political Theory of Islam*, ed. dan terj. Khurshid Ahmad (Lahore [Pakistan], 1976), 31.

34. Sikap akti-intelektualisme sebegini dikritik oleh Khaled Abou el-Fadl dalam bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford, 2001), khususnya 170-208. Lihat juga Tamara Albertini, "The seductiveness of certainty: the destruction of Islam's intellectual legacy by the fundamentalists," *Philosophy: East and West* 53 (2003):455-471.

menghairankan apabila Qutb, dan mereka yang mengikutinya, merujuk Islam sebagai satu "sistem," bukan sekadar satu kepercayaan agama.[35] Golongan *ūlū 'l-amr*,[36] yang mana tidak syak lagi Qutb menganggap dirinya bersama konco-konconya sebagai sebahagian daripada kelompok tersebut, dan mereka yang menjadi ketumbukan barisan hadapan (*talīʿah*) bagi "Revolusi Islam" yang bakal tiba nanti telah pun memiliki segala jawapan yang telah siap dibungkus ke atas semua masalah manusia. Jawapan-jawapan ini telah siap disediakan oleh "sistem Islam" tersebut dalam usaha mereka merealisasikan utopia Islam yang mereka idam-idamkan itu.[37]

Status dan Peranan Wanita

Generasi wanita Muslim pertama turut diletakkan di mercu yang tinggi, sebagai sebahagian daripada *al-salaf al-ṣāliḥ,* sebagaimana golongan lelaki generasi tersebut. Nama-nama wanita daripada generasi kedua dan ketiga pula lazimnya tidak dimasukkan bersama dalam senarai golongan salaf yang soleh tersebut, meskipun adanya beberapa pengecualian. Pun begitu, para sahabat Rasulullah yang perempuan dari kalangan ahli keluarga baginda—seperti isteri-isterinya, sanak-saudaranya, dan yang bukan sanak-saudara juga—diletakkan di status yang tinggi di kalangan generasi Muslim pertama. Mereka mendapat status yang tinggi ini disebabkan awalnya mereka memeluk Islam, banyaknya amalan kebajikan yang mereka lakukan, rapatnya mereka dengan Nabi Muhammad, dan betapa setianya mereka dengan perjuangan baginda. Umat Islam mutakhir dari kalangan lelaki mahupun wanita, tetapi lebih khusus wanita, digalakkan untuk mengambil tauladan daripada akhlak golongan salaf wanita tersebut. Bahkan, terdapat juga penggubalan undang-undang sosial serta nilai-nilai moral yang berakarkan kebudayaan, yang berkait dengan wanita, yang mula diwartakan dan diamalkan atas dasar mengikuti perlakuan para sahabat wanita suatu ketika dahulu.

---

35. Cf. William Shepard, "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies* 25 (1989):31-50; juga Nasr, *Mawdudi*, 80-106.

36. Lihat perbahasan tentang konsep ini dalam pemikiran Islamis Qutbian dalam artikel saya "Obedience to Political Authority," 45-46.

37. Terdapat beberapa ilmuwan yang secara persuasif berhasil mengesan pengaruh pemikiran fasis Barat ke atas konsep kerajaan totalitarian Qutb. Sebagai contoh, filasuf Katolik Jerman beraliran kanan Carl Schmitt (m. 1985); lihat Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities* (London, 1996), 77-101; Abou el-Fadl, *Great Theft*, 83.

Di kalangan ramai Islamis, terdapat sedikit sahaja kepelbagaian pandangan tentang adab-adab perempuan dan peranan mereka, khususnya dalam ruang awam kontemporari. Seperti golongan tradisionalis juga, mereka menekankan peranan wanita sebagai isteri atau ibu, dan mereka mahu mengehadkan akses mereka dalam ruang awam, melainkan jika akses tersebut disebabkan keperluan ekonomi yang mendesak atau berikutan keadaan darurat.[38] Dalam kaitan ini, cerita Adam dan Hawa yang tidak disebut dalam Quran tetapi disebut dalam hadith, dan kemudiannya terbias menerusi kacamata tafsir-tafsir mutakhir zaman pra-moden serta huraian golongan Islamis moden mula dipergunakan untuk menjadi asas sakral bagi peranan wanita dalam rumah tangga. Sebab itulah, pendakwah asal Mesir yang terkenal, Muhammad Mutawalli al-Shaʻrawi pernah memetik satu hadith yang menyatakan bahawa wanita itu dicipta daripada tulang rusuk Adam. Menurut beliau, disebabkan rusuk tersebut bengkok, maka wanita pun memiliki hakikat "kebengkokan" tersebut. Tetapi menurut Mutawalli juga, kebengkokan inilah juga yang memberi kekuatan kepada wanita untuk mencapai potensi tertinggi sebagai penjaga kepada keluarganya, khususnya anak-anaknya, kerana peranan tersebut tidak memerlukan rasionaliti tetapi sifat belas serta empati.[39]

"Negara Islam" inilah yang nanti akan bertanggungjawab melaksanakan apa yang kita kenali sekarang sebagai undang-undang melibatkan keluarga serta hal peribadi, yang fungsinya mengawal ruang domestik.[40] Dalam pemahaman tradisionalis dan Islamis, undang-undang keluarga serta hal peribadi di sisi Islam mengharamkan "percampuran tanpa batas antara jantina," mewajibkan pemakaian tudung kepala, mengiktiraf lelaki sebagai penjaga bagi wanita, menggariskan hukum-hakam perpisahan dan perceraian yang jelas, membenarkan "poligami bersyarat," serta mendefinisikan hak jua tanggungjawab suami, isteri, dan anak-anak dengan

38. Muhammad Mutawalli al-Shaʻrawi, *Qaḍāyā al-Mar'ah al-Muslimah* ("Kes-kes Wanita Muslimah") (Kaherah, 1982), 18 ff.

39. Barbara Freyer Stowasser, "Religious Ideology, Women, and the Family: The Islamic Paradigm," dalam *The Islamic Impulse*, ed. Barbara Freyer Stowasser (Washington, DC, 1989), 281-282.

40. Untuk perbincangan panjang lebar ke atas undang-undang keluarga dan peribadi, lihat John L. Esposito dan Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse, NY, 2001).

jelas.[41] Terdapat seorang ilmuwan yang diminati puak-puak ini berkaitan hal adab-adab feminin tersebut, iaitulah seorang ahli teologi abad ke-12 dari mazhab Hanbali, Ibn al-Jawzi (w. 1201). Beliau pernah menulis sebuah manual tersohor yang bertajuk *Aḥkām al-Nisā'* ("Hukum-hakam Wanita"), yang menasihati wanita akan hal adab sopan serta akhlak sehari-hari. Dalam karya ini, terdapat dua bab khusus yang menyatakan kebaikan wanita untuk mengurung duru mereka di dalam rumah masing-masing. Bab 26 bertajuk "Pada Mengingatkan Perempuan Supaya Tidak Keluar Rumah," dan bab 27 pula ialah "Riwayat-riwayat akan Kelebihan [Duduk] di Rumah Untuk Perempuan."[42] Ibn al-Jawzi memulakan bab 26 dengan menasihati wanita untuk mengelakkan diri daripada keluar rumah sebanyak yang boleh. Kata beliau lagi, jika wanita tersebut perlu keluar juga, ia hanya boleh melakukannya selepas mendapat izin suaminya dan ia mestilah berpakaian selekeh serta tidak menarik pandangan mata. Wanita itu juga hendaklah cuba berjalan melalui kawasan-kawasan kosong lagi sunyi, lantas mengelakkannya daripada melalui kawasan keramaian atau pasar-pasar. Malah, ia juga hendaklah berhati-hati supaya suaranya tidak didengar di ruang awam. Jika ia berpapasan di jalanan pula, wanita tersebut mestilah berjalan di tepi sahaja, bukan di tengah jalan.[43]

Dalam bab 27 pula, Ibn al-Jawzi merekodkan satu riwayat daripada seorang sahabat, ʻAbdullah ibn Masʻud. Beliau diriwayatkan pernah menyatakan bahawa apabila seorang wanita keluar dari rumahnya, dan ketikamana ahli keluarganya bertanya, "Ke manakah kamu mahu pergi?" lalu ia menjawab, "aku mahu melawat orang sakit," atau "memberi penghormatan kepada keluarga orang yang baru meninggal," maka ketika itulah ia sedang ditemani oleh syaitan. Tambah Ibn Masʻud lagi, adalah lebih baik untuk wanita tersebut di sisi Tuhan jika ia hanya tinggal di dalam kawasan rumahnya untuk beribadat kepada-Nya.[44] Berkenaan soal ini, seorang ahli teologi mutakhir zaman pra-moden dari mazhab Hanbali, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350) yang popular di kalangan Islamis itu, pernah menyebut bahawa sikap sebegitu terhadap wanita telah terpasak kemas dalam masyarakat zaman Mamluk, sekurang-kurangnya dalam kalangan ahli-ahli

41. Ibid., 29-30.
42. Ibn al-Jawzi, *Aḥkām al-Nisā'* ("Hukum-hakam Wanita"), ed. Ahmad Shuhan (Damsyik, 1991), 68-71.
43. Ibid., 70.
44. Ibid., 72.

teologi tertentu. Beliau mencatatkan (saya mengandaikan beliau juga bersetuju) dalam satu manual yang dikatakan ditulis beliau sendiri, yang mengandungi maklumat tentang wanita: seorang lelaki Badwi pernah menghuraikan seorang wanita ideal sebagai, antara lain, "bersikap menyembunyikan diri sendiri" dan cenderung untuk "melekat di rumahnya…."[45]

Nah, apa pula ceritanya dengan golongan wanita *salaf* sendiri? Bolehkah kita menggunapakai imej mereka untuk menyokong rekayasa penghujung zaman pertengahan tentang wanita Muslimah "beradab" yang sifatnya malu-malu, senyap, dan paling utama, lebih memilih untuk berkurung di rumah berbanding beraktiviti di ruang awam, sebagaimana yang dihurai Ibn al-Jawzi tadi? Hakikatnya, daripada perbincangan awal kita tentang beberapa wanita *salaf* terpilih sebelum ini, kita pasti cenderung untuk berfikir bahawa beberapa sahabat wanita adalah wanita "bermasalah," kerana mereka telah gagal untuk mengikut imej ideal sedemikian. ʻAishah, balu muda Rasulullah itu, pernah memimpin kebangkitan politik menentang *al-khulafā' al-rāshidūn* keempat. Malah, beliau pernah dengan berani mencabar beberapa sahabat lelaki seperti Abu Hurayrah ketikamana mereka menyebarkan riwayat yang, menurut pengetahuan beliau, merupakan hadith-hadith yang meragukan. Di sini, amat sukar sekali kalau kita mahu memaksakan ʻAishah ke dalam acuan "ideal" seperti di atas. Dan adalah tidak menghairankan juga, seperti yang telah kita tinjau sebelum ini, imej ʻAishah secara khusus kerap "disucikan" dalam karya-karya lebih mutakhir. Mereka lebih banyak mempotretkan versi ʻAishah yang lebih tua dan lebih bijaksana, yang dibelenggu penyesalan akibat perlakuannya dahulu di ruang politik awam yang terburu-buru, langsung tidak feminin, dan kononnya tidak betul di sisi moral.[46]

Dan, apa pula ceritanya tentang sahabat-sahabat wanita lain yang "bermasalah" seperti Umm ʻUmarah dan Umm Waraqah? Mereka juga aktif secara luar biasa di ruang awam serta memainkan peranan di ruang tersebut dengan persetujuan penuh Rasulullah sendiri, dan perkara ini juga boleh dianggap sebagai satu kontroversi menjelang zaman Mamluk. Disebabkan perincian hidup para *salaf* wanita ini telah dan sedang dihuraikan menerusi

45. *Akhbār al-Nisā'* ("Khabar-khabar Berkaitan Wanita"), ed. ʻAbd al-Majid Tuʻma (Beirut, 1997), 12. Namun, sandaran karya ini kepada Ibn Qayyim telah banyak diragukan.

46. Untuk perbahasan ini, lihat Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 140-49.

lensa tradisionalis dan Islamis tentang peranan "ideal" wanita dalam masyarakat Islam, kita akan mengambil sedikit ruang di bawah untuk membandingbezakan huraian-huraian biografi ke atas dua sahabat wanita tersohor ini, iaitu Umm ʻUmarah dan Umm Waraqah. Biografi pertama ditulis oleh Ibn Saʻd pada abad kesembilan, manakala biografi kedua pula oleh Ibn Hajar al-ʻAsqalani (w. 1449), ilmuwan jua sejarawan besar zaman Mamluk pada abad ke-15. Tinjauan sebegini akan membolehkan kita meneliti perubahan dalam sikap masyarakat terhadap peranan wanita di ruang awam seiring peredaran masa.

Umm ʻUmarah: Pahlawan Gagah Berani

Huraian tentang kehidupan Umm ʻUmarah berserta manipulasi ke atasnya oleh ramai ilmuwan memiliki kesan ideologi yang besar untuk masyarakat hari ini. Hal ini menjadi jelas apabila kita membandingbezakan antara perincian dalam biografi tulisan Ibn Saʻd dan Ibn Hajar berkenaan beliau. Perincian-perincian ini memiliki pengaruh besar ke atas, khususnya, isu penyertaan wanita dalam peperangan pada zaman awal Islam, yang merupakan ruang awam dan secara tradisionalnya bersifat maskulin. Seperti yang telah disebut sebelum ini (dalam bab 5), nama sebenar Umm ʻUmarah ialah Nusaybah binti Kaʻb dan beliau diraikan atas keberanian dan ketangkasan beliau dalam peperangan. Beliau hadir ketika peperangan Uhud, Khaybar, Hunayn, dan al-Yamamah (633-634), malah turut hadir ketika Perjanjian Hudaibiyah termeterai. Sebagai salah seorang pahlawan Uhud, beliau dikatakan tercedera di 12 bahagian tubuhnya, yang diakibatkan oleh tusukan tombak atau pedang, ketika beliau melindungi Rasulullah. Nabi Muhammad sendiri pernah memuji keberaniannya dengan mengatakan bahawa darjat beliau di medan perang pada hari itu tidak boleh ditandingi oleh sesiapa pun.

Ketika membandingkan penulisan tentang beliau oleh Ibn Saʻd dan Ibn Hajar secara sebelah-menyebelah, kita akan dapati penekanan berbeza diberikan kepada peristiwa berbeza. Dalam penulisan beliau tentang Umm ʻUmarah yang relatif panjang (tiga mukasurat setengah dalam edisi cetakan moden), Ibn Saʻd merekodkan empat riwayat berbeza tentang keberaniannya mempertahankan Rasulullah semasa perang Uhud yang diperoleh daripada pelbagai sumber.[47] Pada masa yang sama, tulisan Ibn Hajar tentang Umm

47. Ibn Hajar, *Iṣābah*, 8:306.

'Umarah adalah hanya suku daripada kepanjangan tulisan Ibn Sa'd dalam edisi bercetak, dan ia cuma mengandungi satu saja riwayat tentang keberaniannya di medan perang. Malah, pujian melangit yang Umm 'Umarah dapat daripada Rasulullah disebabkan keberanian beliau, sepertimana yang dicatatkan oleh Ibn Sa'd, tidak disebut langsung oleh Ibn Hajar.[48]

Untuk menjelaskan imej Umm 'Umarah yang dikerdilkan dalam tulisan Ibn Hajar tentang kehidupannya, kita perlu menelusuri juga kisah dua sahabat wanita lain—Umm Kabshah dan Umm Sinan—supaya kita dapat menjejaki agenda tersembunyi si penulis biografi abad ke-14 ini. Dalam kes Umm Kabshah, Ibn Hajar bercerita bahawa beliau pernah memohon keizinan Rasulullah untuk menemani satu bala tentera, tetapi tiada disebutkan secara spesifik dalam pertempuran yang mana satu. Rasulullah menjawab dengan tegas apabila baginda mengatakan, "Tidak boleh." Di sini, Umm Kabshah memujuk baginda dan menyatakan dengan jelas bahawa beliau tidak mahu bertempur di medan, tetapi hanya mahu merawat tentera yang cedera dan menyediakan minuman untuk mereka. Namun, dalam versi Ibn Sa'd ketika beliau menceritakan peristiwa yang sama, beliau tidak diriwayatkan sebagai berkata bahawa beliau tidak mahu bertempur. Seterusnya, Rasulullah menjawab, "Aku mahu memberikan keizinan kepadamu jika perkara ini tidak menjadi satu sunnah pada masa depan, dan orang akan mengatakan bahawa perempuan itu dan perempuan ini telah keluar [sc. ke medan perang]. Jadi, duduklah kamu di barisan belakang sahaja."[49]

Ibn Hajar seterusnya menyatakan bahawa kandungan riwayat tersebut bercanggah dengan riwayat lain yang melibatkan seorang lagi sahabat wanita, Umm Sinan al-Aslami, yang diberi keizinan oleh Rasulullah untuk ke medan tempur. Menurut Ibn Hajar, satu-satunya cara untuk mengharmonikan dua riwayat ini berserta implikasinya yang mengandungi kontradiksi itu adalah untuk berpegang bahawa riwayat tentang Umm Kabshah telah memansuhkan riwayat tentang Umm Sinan. Sebab yang diberikan Ibn Hajar untuk pendapat beliau tersebut ialah riwayat Ibn Kabshah itu lebih lewat, kerana ia merujuk kepada insiden yang terjadi selepas Pembukaan Kota Mekah pada 630. Disebabkan riwayat Umm Sinan itu berlatarbelakangkan

48. Ibid., 8:262 ff.
49. Ibid., 8:270 ff.

peristiwa Khaybar dan satu lagi riwayat lain tentang beliau pula merujuk kepada Perang Uhud—dan kedua-duanya lebih awal daripada Pembukaan Kota Mekah—maka riwayat yang lebih lewat, menurut Ibn Hajar, perlu dianggap memansuhkan dua riwayat yang lebih awal tadi.[50]

Persoalan bagaimana Ibn Hajar tahu tentang konteks sejarah bagi riwayat Umm Kabshah tidak pernah dihuraikan. Seperti yang saya sebutkan sebelum ini, Ibn Sa'd pun tidak pernah menyatakan kronologi riwayat ini secara terperinci. Tindakan memilih periode selepas Pembukaan Kota Mekah sebagai lokus sejarawi bagi riwayat ini memungkinkan implikasi bahawasanya partisipasi wanita dalam peperangan sebelum Pembukaan Kota Mekah adalah dibenarkan kerana semua orang perlu bersatu-padu mempertahankan agama. Pada masa yang sama, umat Islam yang kecil itu juga menghadapi cabaran maha hebat daripada persekitaran mereka. Selepas Pembukaan Kota Mekah, partisipasi sedemikian rupa boleh dilupakan saja kerana Islam telah pun menjadi agama dominan di semenanjung Tanah Arab, dan seterusnya menjadi salah satu tamadun dunia. Dengan cara memetik periode selepas Pembukaan Kota Mekah untuk menjadi latar belakang bagi riwayat Umm Kabshah, Ibn Hajar tampaknya mahu menonjolkan bahawa terdapatnya tuntutan sejarawi yang khusus pada zaman awal, dan tuntutan ini menjadikan partisipasi wanita dalam peperangan tertentu sebagai satu keperluan. Kini, disebabkan tuntutan tersebut telah terbatal, maka partisipasi sebegitu rupa bukan sahaja tidak lagi diperlukan, tetapi juga boleh dilarang.

Selain itu, hakikat bahawa imej Umm Kabshah yang dipotretkan dalam versi Ibn Hajar sebagai seorang yang secara khusus tidak mahu terlibat dalam pertempuran bersenjata dan hanya membantu mereka yang tercedera atau kehausan juga sangat signifikan. Ibn Hajar kemudiannya dengan jelas menanamkan idea dalam minda pembaca bahawa peranan yang tidak dibenarkan kepada Umm Kabshah bukanlah peranan mengangkat senjata sahaja, tetapi keberadaan secara zahir di medan perang itu sendiri tidak diizinkan, walaupun atas urusan kemanusiaan semata-mata. Adalah sesuatu yang menarik apabila Ibn Sa'd dalam karya biografinya telah menghuraikan Umm Kabshah hanya sebagai "wanita dari [puak] Quda'ah," yang telah meminta keizinan Rasulullah untuk menyertai satu perang yang tidak dinamakan dalam sumber. Baginda tidak mengizinkannya dan Ibn Sa'd

50. Ibid.

berhenti setakat itu sahaja.[51] Pun begitu, Ibn Hajar pula menjadikan larangan ini sebagai satu *cause célèbre*.

Dalam isu status riwayat Umm Kabshah sebagai pemansuh ke atas riwayat lain, Ibn Hajar tidak pula menyatakan, atau mungkin beliau sendiri sengaja melupakan, kes Umm ʻUmarah yang dikatakan kehilangan sebelah tangannya ketika bertempur di medan al-Yamamah. Al-Yamamah ialah satu perang yang berlaku selepas Pembukaan Kota Mekah antara 633-634. Kedua-dua tokoh iaitu Ibn Saʻd dan Ibn Hajar menyatakan perincian sejarah tentang Umm ʻUmarah dalam penulisan entri mereka. Sepatutnya kita boleh bertanyakan soalan ini: bukankah perbuatan seorang sahabat wanita yang tersohor, yang pernah bertempur dalam satu peperangan yang jelas sejarahnya selepas Pembukaan Kota Mekah, sepatutnya lebih diutamakan dalam perbahasan Ibn Hajar tentang isu sensitif ini berbanding kes Umm Kabshah? Hal ini kerana, perincian sejarah dalam kes Umm Kabshah yang paling kuat pun masih bersifat kabur. Justeru, disebabkan episod Umm Kabshah itu sendiri tidak memiliki asas yang kuat untuk menerbitkan kesimpulan di peringkat kategorikal berkenaan kronologinya sendiri, jadi sebenarnya status riwayat itu sebagai pemansuh ke atas riwayat lain akan turut terjejas. Namun, Ibn Hajar pun tampaknya telah memiliki ideanya sendiri tentang adab-adab kehadiran perempuan secara feminin di medan perang, dan jika logik ini dipanjangkan lagi, di ruang awam secara umum. Maka, beliau hanyalah meletakkan cerita Umm Kabshah sebagai dalil bagi mengabsahkan pegangannya sejak awal.

Umm Waraqah Binti ʻAbdullah Ibn Al-Harith

Menurut Ibn Saʻd, Umm Waraqah berjanji untuk taat setia kepada Nabi Muhammad sejurus selepas memeluk Islam. Beliau juga meriwayatkan hadith daripada baginda. Beliau dikatakan telah menghafal seluruh Quran dan Rasulullah pernah menyuruh beliau mengimamkan solat bagi seisi rumahnya.[52] Beliau juga mengupah seorang bilal (lelaki) untuk mengalunkan azan. Rasulullah sendiri keran menziarahi beliau dan pernah memberi

51. Ibn Saʻd, *Ṭabaqāt*, 8:237-238.

52. Cf. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, 1992), 61. Ahmed turut menghuraikan bahawa ʻAishah dan Umm Salamah pernah mengimamkan solat untuk jemaah wanita semasa Rasulullah masih hidup. Namun, ʻUmar, khalifah kedua, melihat bahawa adalah lebih sesuai untuk melantik imam lelaki untuk jemaah wanita semasa zaman pemerintahannya.

gelaran "Perempuan Syahid" (*al-shahīdah*) kepadanya. Semasa perang Badar, Umm Waraqah memohon kepada Nabi Muhammad untuk mengizinkan beliau menemani baginda ke medan perang untuk membantu mereka yang tercedera, moga-moga "Tuhan menganugerahkan syahid kepadaku." Rasulullah kemudiannya menyatakan bahawa Tuhan akan menganugerahkan syahid kepada beliau. Akhirnya, dalam catatan Ibn Sa'd, ketika Umm Waraqah sedang mengimamkan solat bersama seluruh isi rumahnya, dua orang khadam—seorang lelaki dan seorang perempuan yang berada di bawah seliaan beliau—membunuhnya semasa zaman 'Umar menjadi khalifah. Dua orang khadam tersebut seterusnya dihukum mati disebabkan jenayah tersebut. 'Umar pernah diriwayatkan sebagai berkata; disebabkan kewafatan beliau secara kejam lagi zalim itu, beliau telah hakikatnya mendapat mati syahid.

Jika kita melihat huraian Ibn Hajar ke atas kehidupan Umm Waraqah, kita akan hairan apabila beliau tidak menyatakan bahawa Umm Waraqah pernah mengimamkan "seluruh isi rumahnya" (*ahl dārihā*; disebabkan istilah ini tidak dihurai sebaliknya, maka ia pasti merujuk kepada ahli rumahnya di kalangan lelaki dan perempuan) dalam solat atas arahan yang jelas dari Rasulullah sendiri. Namun, Ibn Hajar mencatatkan bahawa beliau meminta keizinan Rasulullah untuk mengupah seorang bilal lelaki bagi melaungkan azan. Tindakan memanipulasi sejarah daripada versi yang lebih lama sepertimana yang terkandung dalam karya Ibn Sa'd menjadi lebih jelas apabila beliau cuba menghuraikan gelaran "Perempuan Syahid" yang diberi kepada Umm Waraqah oleh Rasulullah sendiri. Ibn Hajar memulakan catatan tersebut dengan menyatakan bahawa beliau telah meminta izin Nabi Muhammad untuk menyertai perang Badar sebagai seorang jururawat. Dalam huraian peristiwa ini versi beliau, Rasulullah dengan jelas melarangnya dengan menggunakan menggunakan diksi daripada Quran, iaitu, "Tetaplah kamu (*qurri*)[53] di rumahmu; kerana sesungguhnya Tuhan

53. Penggunaan perkataan ini di sini membawa kita kepada ayat Quran 33:33, "*wa-qarna fī buyūtikunna* ..." yang lazimnya diterjemah sebagai "duduklah di rumah-rumahmu." Tetapi, kata suruhan *qarna* masih bermasalah, kerana ia bentuk yang tidak lazim. Malahan, dalam bentuk morfologi sedemikian, yakni dalam bentuk kata suruhan, ia tidak boleh secara kategori dikaitkan dengan kata kerja *qarra* atau *waqara*, yang masing-masing akan membawa konotasi "untuk tinggal" dan "untuk berperlakuan baik." Untuk perbincangan ringkas akan hal ini, lihat Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (Oxford, 1994), 172, n. 79.

akan menganugerahkan syahid kepadamu [dengan cara lain]." Untuk mengelakkan mesej perintah ini tidak hilang dari minda pembaca, Ibn Hajar turut menambah satu lagi riwayat yang sedikit berbeza (yang tiada dalam entri Ibn Sa'd). Dalam riwayat ini, Rasulullah memberi nasihat yang lebih tegas kepada Umm Waraqah, "Duduklah di rumahmu, kerana sesungguhnya Tuhan akan menganugerahkan syahid kepadamu *di rumahmu*"[54] (penekanan itu saya tambah). Maka, dari sini, pengakhiran tragis kehidupan Umm Waraqah itu akhirnya berjaya menjadi sesuatu yang berguna di peringkat teleologi: idea bahawasanya seorang wanita boleh mencapai status mati syahid dengan tinggal (dan hanya tinggal) di rumahnya sambil melakukan kerja-kerja domestik yang biasa, umpamanya menyelia khadam-khadamnya.[55]

Perlu diingat, Ibn Sa'd tidak pernah merekodkan perintah Rasulullah untuk "duduklah di rumahmu," sebagai respon kepada permintaan Umm Waraqah. Satu-satunya respon baginda yang beliau rekodkan ialah jaminan Nabi Muhammad bahawa suatu hari nanti beliau akan mati syahid. Riwayat versi Ibn Sa'd ini tidak menafikan kemungkinan bahawa Umm Waraqah memang benar-benar menemani Rasulullah turun ke medan perang. Pernyataan Nabi Muhammad yang berupa ramalan itu hanya menyebut pengakhiran tragis beliau sahaja, dan tidak bermaksud baginda tidak mengizinkan beliau untuk hadir semasa pertempuran Badar. Sekarang, apabila kita dapat mengesan beberapa kecenderungan editorial dalam penulisan Ibn Hajar, adalah tidak menghairankan lagi tatkala fungsi Umm Waraqah sebagai imam solat bagi seisi rumahnya, yang direkodkan oleh Ibn Sa'd, tidak dicatatkan oleh beliau.

Dalam periwayatan sejarah, syaitannya boleh dikesan dalam perincian sesuatu peristiwa. Perbezaan dalam perincian yang relatif kecil inilah yang dapat menzahirkan bagaimana konsepsi masyarakat ke atas hak wanita berserta adab-adab mereka di ruang awam mula sedikit demi sedikit didefinisikan dan dikawal di dunia Islam menjelang penghujung zaman pra-moden. Menjelang tempoh itulah, kebanyakan fuqaha dan ahli-ahli teologi

54. Ibn Hajar, *Iṣābah*, 8:289.

55. Pandangan ini terakam dalam karya-karya tafsir secara umum; cf. sebagai contoh, Ibn Kathir (d. 1373), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* ("Tafsir al-Quran Yang Agung") (Beirut, 1990), 3:464, di mana beliau mentafsirkan ayat 33:33 sebagai satu nasihat kepada isteri Rasulullah "untuk kekal di rumah-rumah mereka."

memutuskan bahawa imam bagi solat yang melibatkan lelaki dan wanita bukanlah satu peranan yang boleh dilakukan oleh wanita. Malah, wanita-wanita yang mulia itu sebaiknya mengamalkan kemuliaan mereka dalam kawasan rumah sendiri sahaja. Pandangan ini, sebagaimana pandangan-pandangan lain juga, mula dipaksakan ke atas kehidupan wanita-wanita Muslimah pada zaman awal Islam. Sesungguhnya, pandangan dari zaman yang lebih mutakhir sebeginilah yang menjadi hujah-hujah yang amat berguna buat golongan Islamis jalur keras kontemporari yang mahu mengawal hak perundangan dan kemasyarakatan kaum wanita. Mereka mendakwa bahawa pandangan sebegitulah yang bertepatan dengan norma-norma gender pada zaman awal Islam.

Hakikat Jihād

Berdasarkan cara golongan Islamis ekstremis melihat dunia, mereka berpandangan bahawa Islam mewakili satu keterputusan langsung dengan segala sesuatu sebelumnya. Islam juga menafikan keabsahan semua tradisi keagamaan sebelumnya, dan mahu meletakkan hegemoni politiknya ke atas seluruh dunia. Kelompok Islamis jalur keras ini menghuraikan pandangan "sejarawi" mereka itu dengan menggunapakai secara negatif perkataan "*al-Jāhiliyyah*" yang merujuk kepada segala sesuatu yang muncul sebelum Islam. Sepertimana definisi mereka, semua perkara tersebut adalah tidak Islami, justeru tidak bermakna di sisi moral dalam rangka fikir mereka.[56] Apa saja yang berbaur *al-Jāhiliyyah* dan diandaikan menjadi penghalang kepada penyebaran Islam mestilah dihapuskan dengan apa cara sekalipun. Wahana untuk melakukan usaha ini ialah "Negara Islam" dan cara untuk mencapai matlamat ini ialah *jihād*. Menurut ramai Islamis, disebabkan "Islam ialah satu ideologi serta program nan revolusionari yang bermatlamat untuk merobah orde sosial seluruh dunia, lantas membina kembali dunia ini menurut nilai jua ideal agama," maka *jihād* "merujuk kepada perjuangan revolusi serta usaha bersungguh-sungguh yang dilakukan Parti Islam demi mencapai hasrat ini."[57]

---

56. Karya piawai golongan Islamis tentang persoalan ini ialah Mawdudi, *al-Islām wa al-Jāhiliyyah* ("Islam dan Jahiliah") (Beirut, 1980). Untuk perbahasan tentang pemahaman Sayyid Qutb tentang konsep *jahiliah*, lihat artikel oleh William Shepard, "Sayyed Qutb's Doctrine of Jahiliyya," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003):521-545.
57. S. Abu'l-A'la Mawdudi, *Jihad in Islam* (Salimiah, Kuwait, 1977), 5.

Jihād dalam ertikata ini boleh dikatakan merupakan isu paling kontroversi yang mendominasi retorik aktivis-aktivis Islamis. Tentunya bukan semua Islamis (atau Salafi moden secara umum) merupakan militan yang mahu menggunakan cara kekerasan demi kepentingan politik. Namun, mereka yang bersikap militan itu cenderung untuk memahami *jihād* sebagai pelancaran aktiviti ketenteraan yang berterusan ke atas golongan bukan Muslim yang dilihat tidak suka dengan Islam, bahkan ke atas orang-orang Islam juga yang dianggap "tidak beramal dengan agama" sehinggalah mereka semua dihapuskan di ruang politik.[58] Golongan Muslim "sebenar" pula, iaitulah diri mereka sendiri, jika mereka mati semasa melakukan aktiviti ketenteraan menentang musuh mereka itu, maka mereka mendapat mati syahid yang dijanjikan ganjaran melimpah-ruah di akhirat. Sekali lagi, golongan Islamis militan ini cuba menjustifikasi pendapat serta retorik mereka dengan menekankan bahawa mereka mengikuti pandangan Islam tentang *jihād* dan kesyahidan dari abad pertama Hijri/ketujuh Masihi lagi. Secara khusus, mereka merujuk kepada ayat yang digelar "ayat pedang" (9:5 dan 9:29) dalam Quran tanpa merujuk kepada konteks sebagai dalil naqli bagi menyokong pendapat militan mereka. Selain itu, mereka juga telah mencipta satu kultus "mati syahid" yang dijustifikasikan dengan merujuk kepada satu genre hadith yang dikenali sebagai "keutamaan *jihād*" (*faḍā'il al-jihād*). Masalahnya, genre hadith ini pun cenderung untuk mengandungi hadith-hadith dan riwayat yang meragukan lagi kabur, yang mengangkat tinggi aktiviti ketenteraan serta menjanjikan ganjaran mewah-mewah selepas mati untuk mereka yang melakukan aktiviti tersebut.[59]

Konsepsi baharu golongan Islamis militan ini tentang *jihād* sebagai perjuangan ketenteraan ke atas umat Islam yang lain adalah didasari dengan doktrin *takfīr* yang mereka pegang.[60] Doktrin ini mendeklarasikan bahawa sebilangan umat Islam, yang mereka nampak Islamnya hanya suam-suam kuku atau tidak diamalkan, adalah golongan yang tidak beriman. Dalam kaitan ini, terdapat satu karya ketenteraan yang khusus bertajuk "Kewajipan

58. Untuk melihat kepelbagaian pandangan berkenaan topik ini di kalangan Islamis di Jordan umpamanya, lihat Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000):222-226.

59. Huraian lanjut dalam monograf saya, *Striving in the Path of God: Discursive Traditions on Jihad and the Cult of Martyrdom*, masih dalam progres penerbitan.

60. Lihat huraian lanjut melalui artikel "Takfir" dalam *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York dan Oxford, 1995), 4:178-179.

Yang Hilang" (*al-Farīḍah al-Ghā'ibah*) yang ditulis oleh seorang ekstremis asal Mesir ʿAbd al-Salam Faraj. Beliau bersama karyanya itu dikatakan telah memberi inspirasi kepada para pembunuh yang telah membunuh bekas presiden Mesir Anwar al-Sadat. Penulisan tersebut telah menyelar banyak pemimpin-pemimpin Muslim kononnya mereka telah "murtad" daripada Islam, maka mereka perlu diperangi.

Imej dunia yang bersifat binari, yang dihujahkan oleh para fuqaha dari abad kesembilan, yang memisahkan dunia kepada "daerah Islam" dan "daerah yang diperangi" sesungguhnya sejajar dengan pandangan kelompok Islamis radikal. Meskipun kita tahu hakikat bahawasanya pemisahan sedemikian tidak terkandung dalam Quran mahupun sunnah (satu fakta yang mungkin tidak diketahui ramai di kalangan mereka), mereka tetap cenderung untuk menyebar-nyebarkan kategori serta pandangan alam sebegini seolah-olah ia merupakan satu perintah normatif. Sebab itulah, mereka kerap memetik pandangan fiqh dari faqih abad kesembilan al-Shafiʿi (w. 820) yang menghuraikan secara panjang-lebar akan konsepsi dunia dengan dikotomi sebegini. Pun begitu, kita harus ingat juga bahawa al-Shafiʿi sendiri memberikan huraian yang lebih kaya dengan menambah kategori ketiga, iaitu "daerah di bawah perjanjian atau rundingan" (*dār al-ʿahd*).[61]

Menjelang abad ke-12, idea tentang dunia yang terpecah dua ini mula menjadi ketinggalan zaman kerana ia tidak lagi mampu menghuraikan realiti politik ketika itu. Tetapi, puak Islamis militan ini memilih untuk menghidupkan semula konsep dua sfera atau daerah yang saling bertentangan ini dari abad kesembilan pada zaman kontemporari kini. Dengan melakukan hal itu, mereka telah mengabaikan periode sebelum abad

61. Meskipun kita telah melihat sebelum ini bahawa ramai Islamis sengaja mengelak tafsiran para fuqaha zaman pra-moden berdasarkan nalar rasional, yang mana metode tersebut sendiri tidak begitu dipentingkan oleh mereka, tetapi mereka sendiri mendakap pandangan Shafiʿi secara khusus dalam hal ini. Perlu diingat, pandangan ini mereka terima walaupun ia tidak ada asasnya dalam Quran atau sunnah, kerana ia sepadan dengan pandangan Manichaean nan "fundamentalis" mereka terhadap dunia. Sepertimana yang telah ditanggapi secara tuntas oleh Marty dan Appleby, fundamentalisme agama secara umumnya akan berpijak kepada "satu pegangan kepada doktrin, kepercayaan, serta praktik-praktik yang datang daripada zaman silam yang sakral ... [yang] telah diperhalusi, diubahsuai, dan digalakkan berpandukan semangat pragmatisme yang licik;" lihat *Fundamentalism Observed*, ed. Martin Marty dan R. Scott Appleby (Chicago, 1991), 835. Pragmatisme licik yang disebut itu adalah jelas terbukti dalam contoh ini.

kelapan (yakni zaman awal para *salaf*) ketikamana idea sedemikian masih belum wujud, malah mereka turut mengetepikan zaman selepas itu apabila konsep tersebut mula lapuk ditelan zaman. Mereka juga memilih untuk memahami *jihād* secara eksklusif sebagai bermaksud "perjuangan bersenjata," dan seperti yang kita tahu, maksud ini menjadi tersohor bermula kira-kira kurun kesembilan dan seterusnya. Sekali lagi, mereka mengabaikan periode yang lebih awal bilamana istilah tersebut difahami dengan cara yang lebih pelbagai lagi rencam, sejajar dengan semangatnya dalam Quran.[62] Kemudian, mereka turut melompat periode selepas itu tatkala kepentingan spiritual dari istilah tersebut semakin dianggap penting, terutamanya di kalangan puak-puak Sufi. Hakikatnya, golongan Islamis radikal tidak mengendahkan hadith-hadith yang lebih menekankan kepentingan *jihād* di sudut spiritual dan tidak berkaitan peperangan, seperti yang diungkap dalam satu hadith nan masyhur, yang membahagikan *jihād* kepada *jihād* besar dan *jihād* kecil.[63] (Bahkan, mereka sehinggakan turut merendahkan Sufisme secara umum yang dilihat terlalu keakhiratan dan terlalu menafikan kemahuan diri.)[64] *Jihād* ketenteraan mungkin saja dapat memberi keghairahan yang tidak terungkapkan kepada golongan Islamis tersebut di akhirat nanti jikalau mereka mati dalam aktiviti mereka, tetapi meraih kuasa pemerintahan di dunia merupakan anugerah yang paling mereka dambakan sekarang. Sesungguhnya, istilah *jihād* bagi mereka hanyalah satu alat untuk memperkudakan golongan beragama demi mencapai cita-cita politik dan kepentingan mereka semata-mata.

62. Lihat huraian lanjut dalam artikel saya, "Competing Perspectives on *Jihad* and Martyrdom," 15-31.

63. Hadith ini, yang tampaknya banyak digunapakai oleh golongan Sufi, direkodkan oleh al-Ghazali, "The Book of Invocation," *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, terjemahan oleh Kojiro Nakamura sebagai *Ghazali on Prayer* (Tokyo, 1975), 167. Untuk perbahasan lanjut tentang hadith ini, lihat John Renard, "*Al-Jihad al-Akbar*: Notes on a Theme in Islamic Spirituality," dalam *Muslim World* 78 (1988):225-242.

64. Untuk huraian secara umum tentang pertentangan antara golongan Sufi dengan golongan Islamis serta tradisionalis, lihat Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt: the Battle for Islamic Tradition* (Oxford, 1996), passim. Lihat huraian lanjut dalam Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston, 1997), 211-214.

BAB 10

Merekayasa Golongan Salaf Yang Soleh II: Memori Sejarawi Dan Zaman Kini

Kepentingan Golongan *Salaf Al-Ṣāliḥ* Kepada Kelompok Modenis

Sesungguhnya ramai dari kalangan modenis dan reformis yang melihat golongan Salaf yang Soleh itu sebagai figura yang paradigmatik. Figura-figura ini boleh digunapakai dalam usaha mereka mereformasikan dan menghidupkan semula tradisi Islam dari dalam. Kesahihan sejarawi dan seterusnya keabsahan beberapa kepercayaan dan amalan boleh dibuktikan dengan cara menghubungkaitkannya dengan perlakuan golongan Salaf yang Soleh tersebut, lazimnya generasi pertama umat Islam lebih banyak dirujuk berbanding dua generasi selepas mereka. Golongan modenis cenderung untuk lebih berminat dengan usaha menghuraikan rasional di sebalik perbuatan serta pernyataan yang diriwayatkan daripada para Salaf. Untuk tujuan itu, mereka turut berfokus kepada catatan sejarah dan karya-karya biografi (*sīrah*) supaya mereka dapat meletakkan konteks ke atas segala pernyataan atau perlakuan yang diriwayatkan daripada para Salaf. Hal ini juga dilakukan untuk menghidupkan semula semangat zaman tersebut demi memahaminya. Sebab itulah, jika dibandingkan dengan golongan *Salafiyyah* tradisionalis, pendekatan golongan ini terhadap para Salaf yang Soleh akan lebih cenderung untuk menjadi kritis lagi investigatif. Mereka berusaha untuk menatap kembali wajah-wajah golongan tersebut yang lebih tepat dari sudut sejarahnya dengan cara membersihkan segala keladak yang telah

sekian lama bergumal menjadi legenda. Projek mereka ini, biasanya, merupakan usaha ekskavasi dan penemuan kembali yang nekad sifatnya.

Kini, kita akan teruskan dengan menghuraikan secara ringkas pendirian tipikal golongan modenis pula dalam empat isu yang telah kita tinjau dari sudut pandang Islamis jalur keras sebelum ini.

Penubuhan "Negara Islam"

Golongan modenis dan reformis selalunya tidak memiliki pendirian yang konsisten dalam isu ini. Sebilangan modenis mungkin memperjuangkan penubuhan sebuah negara yang identitinya Islam, khususnya dengan pelaksanaan Syariah; tetapi, berbeza dengan golongan Islamis, negara ini difahami mereka sebagai sesuatu yang bersesuaian dengan kehidupan moden serta segala kerumitannya. Tidak seperti pendirian golongan *Salafiyyah* tradisionalis dan Islamis jalur keras, kebangkitan semula pemerintahan khalifah sebagai sebuah institusi tidak semestinya menjadi bahagian penting dalam projek modenis. Pun begitu, usaha membangkitkan semula prinsip-prinsip politik jua etika, serta *élan* (semangat) yang dikaitkan dengan *al-Khulafā' al-Rāshidūn* biasanya memang merupakan projek golongan modenis. Tambahan lagi, berbeza juga dengan golongan Islamis jalur keras, kelompok modenis ini tidak mempercayai bahawa di sana adanya sebuah cetakbiru yang sedia terlakar, yang memperincikan format dan struktur sebuah "Negara Islam." Puak modenis cenderung untuk berpandangan bahawa apa saja negara yang menjamin beberapa hak komunal serta hak individu bersama kebebasan mereka masing-masing sebagai sejajar dengan parameter moral Islam yang meluas itu, justeru ia lulus ujian litmus politik Islam. Persoalan bagaimana cara gaya pemerintahan secara praktis pula akan diputuskan dengan perbincangan bersama para ilmuwan, mandat daripada masyarakat awam, dan tuntutan-tuntutan sejarawi semasa. Hal ini kerana, mereka percaya bahawa di sana tidak ada perintah khusus daripada agama dalam perkara ini.[1]

Dalam isu pemerintahan yang absah, golongan modenis cenderung untuk menekankan tiga konsep utama yang mendefinisikan sebuah kerajaan berasaskan rundingan bersama yang telus. Menurut mereka, ideal ini telah

1. Lihat artikel saya, "The 'Islamic State': Genealogy, Facts, and Myths," dalam *Journal of Church and State* 48 (2006):153-173.

diusahakan oleh golongan salaf sendiri, dan telah diaplikasikan oleh *al-Khulafā' al-Rāshidūn* dalam pemerintahan mereka. Tiga konsep ini ialah: (a) *shūrā* ("rundingan bersama") dan akauntabiliti; (b) *bay'ah* ("taat setia," "ratifikasi"); dan (c) *ijmā'* ("konsensus"). Sekarang kita akan telusuri kesemua konsep ini.[2]

a) *Shūrā* ialah satu konsep dalam Quran yang disakralkan oleh wahyu dan terpasak kemas dalam amalan Rasulullah. Terdapat dua ayat Quran yang menganjurkan rundingan bersama, yang lazim dipetik dalam konteks ini. Ayat pertama (3:158-59) menyebut, "Maka maafkanlah [kesalahan] mereka, dan mohonkanlah keampunan [Tuhan] untuk mereka, dan bermesyuaratlah dengan mereka dalam segala urusan; Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertakwakkallah kepada Tuhan." Ayat kedua (42:38) pula menyebut, "[Orang-orang beriman itu] menyahut seruan Tuhannya dan mengerjakan solat, dan urusan-urusan mereka itu diputuskan melalui mesyuarat antara mereka, dan mereka menginfakkan sebahagian daripada apa yang telah Kami rezekikan kepada mereka."

   Menurut majoriti ulama, tindakan bermesyuarat sebelum membuat keputusan dalam pelbagai perkara dianggap sebagai wajib hukumnya, dan ada juga ulama lain yang berpendapat bahawa ia merupakan amalan yang sangat digalakkan. Sentimen utama yang kedapatan dalam sumber-sumber kita—baik di bidang teologi, fiqh, etika, atau pentadbiran—ialah idea bahawa *shūrā*, yang difahami sebagai musyawarah bersama secara timbal-balik, merupakan metode yang perlu diutamakan dan dikehendaki ketika kita hendak menyelesaikan apa saja isu dalam aspek apa pun. Malah, banyak sekali contoh aktiviti mesyuarat Nabi Muhammad sendiri didokumentasikan dalam karya-karya tersebut. Sesungguhnya, bukti sedemikian rupa dari zaman Rasulullah sendiri telah mencipta satu contoh sejarawi yang bersifat normatif lagi kuat untuk manfaat generasi umat Islam selepasnya.

   Di samping itu, golongan modenis mengambil lebih banyak

2. Untuk perbahasan umum berkenaan prinsip-prinsip ini berserta penggunaannya dalam membina sistem demokrasi, lihat Ahmad S. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Gainesville, 2001), bab 1; juga John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York, 1996), khususnya 25-30.

contoh daripada periode *Rāshidūn* untuk mengukuhkan lagi hujah mereka bahawasanya tindakan musyawarah merupakan sesuatu yang dikehendaki dalam semua hal, terutamanya di ruang politik. Misalnya, mereka merujuk kepada ucapan pelantikan Abu Bakar yang menekankan pentadbiran berpandukan kesepakatan bersama antara umat Islam Mekah dan juga Madinah serta idea kebertanggungjawaban beliau kepada rakyat, khususnya apabila berliau menjemput mereka untuk membetulkannya jika beliau melakukan apa jua kesalahan. Seterusnya, tindakan 'Umar yang menubuhkan satu majlis pemilihan (*shūrā*) yang dianggotai enam orang untuk memilih khalifah selepas beliau juga merupakan satu lagi peluru yang berkuasa dalam kelongsong kelompok modenis. Sebahagian daripada mereka memahami majlis *shūrā* 'Umar ini sebagai perintis kepada sistem parlimen atau dewan perwakilan moden, dan ia menjadi satu contoh normatif dalam usaha menterjemahkan tatakelola umum pentadbiran yang unggul menjadi realiti pemerintahan sebenar. Puak modenis merujuk kepada contoh-contoh dalam sejarah sebegitu untuk membuktikan bahawa sistem pemerintahan yang direstui oleh Islam hanyalah sistem kerajaan perwakilan yang boleh dipertanggungjawabkan, dan ia mengangkat nilai keadilan serta memberi layanan setara kepada semua rakyatnya; tidak kiralah apa pun struktur atau bentuk sebenar kerajaan tersebut.[3] Sebab itulah, golongan modenis cenderung untuk menjadi pendukung demokrasi pada hari ini, tidak kiralah dalam bentuk prosedural, keperlembagaan, atau liberal,

3. Misalnya, aktivis Tunisia Rachid Ghannouchi (lihat bukunya *al-Ḥurriyah al-'Āmmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah* ["Kebebasan Awam Dalam Negara Islam"] (Beirut, 1993)); Muhammad 'Imarah (lihat bukunya *al-Islām wa al-Sulṭah al-Dīniyyah* ["Islam dan Autoriti Agama"] (Kaherah, 1979)); Sa'id al-Ashmawy (pandangan beliau terakam dalam bukunya yang penting *al-Islām al-Siyāsī* ["Islam Kepolitikan"](Kaherah, 1987) yang disebutkan di bawah); Azizah al-Hibri ("Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy," *Case Western Reserve Journal of International Law* 1 (1992):1-27); dan Tariq Ramadan (*Islam, the West and the Challenges of Modernity*, 81-91) tidak melihat adanya masalah dalam mengacuankan dan mengembangkan konsep shūrā menjadi prinsip organisasi bagi sebuah negara demokrasi moden. Dalam banyak-banyak pilihan yang ada di hadapan umat Islam zaman moden, mereka menganggap demokrasi sebagai sistem pentadbiran yang menawarkan peluang terbaik demi mencapai keputusan politik secara kolektif berasaskan rundingan bersama.

kerana dari sudut pandang mereka, proses demokrasilah yang paling menepati piawaian Islam dalam hal mengambil kira pandangan popular serta meletakkan kebertanggungjawaban ke atas kerajaan sepertimana yang telah dilakukan pada zaman awal Islam.[4]

b) *Bay'ah* ("taat setia," "kontrak") dapat dilihat menerusi praktis Rasulullah sendiri bersama-sama amalan empat khalifah yang mendapat petunjuk. Adalah sesuatu yang sedia dimaklumi bahawasanya orang yang baru memeluk Islam, tidak kiralah lelaki atau perempuan, akan datang secara peribadi kepada Rasulullah untuk memberi taat setia kepada baginda, dan perkara ini menandakan kemasukan mereka secara rasmi menjadi sebahagian daripada umat Islam. Selepas zaman Rasulullah, perlakuan sebegini kekal menjadi amalan piawai, dan ia sebenarnya bertunjangkan pengiktirafan ke atas peri pentingnya kerelaan rakyat, sama ada bersifat jahar atau senyap, untuk diperintah oleh individu-individu yang spesifik. Justeru, pemilihan Abu Bakar menjadi khalifah hanya diratifikasi secara rasmi selepas rakyat yang hadir semasa episod Saqīfah itu memberi *bay'ah* kepada beliau. Perkara yang sama juga berlaku ke atas individu-individu yang dipilih menjadi khalifah *Rāshidūn* selepas itu. Praktis sebegini sebenarnya diteruskan umat Islam ketika pemerintahan dinasti menjadi norma masyarakat selepas itu, biarpun hanya pada nama sahaja.

Ramai modenis cenderung untuk mentafsirkan *bay'ah* pada zaman awal umat Islam sebagai selari dengan pilihan raya moden, yakni apabila seseorang individu boleh memberi pandangannya sendiri berkait kelayakan calon-calon yang bertanding.[5] Mereka berhujah bahawa, disebabkan rasional di sebalik amalan *bay'ah*

4. Untuk perbincangan terperinci tentang aplikasi prinsip demokrasi dalam konteks Islam berserta perbahasan lanjut yang dicetuskan projek tersebut, lihat esei-esei dalam Khaled Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton, 2003). Dalam konteks ini, lihat juga Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam: a New Vision for Muslims and the West* (San Francisco, 2004).

5. Lihat, sebagai contoh, artikel dalam talian "Islamic Viewpoint on Voting," diterbitkan oleh Muslim Professionals, UK di http://www.muslimprofessionals.org.uk/uk_elections_2005/uk_elections_2005/voting_in_islam_2005041139/, 11 April, 2005; dan Michael Wolfe, "Islam: The Next American Religion?" diterbitkan di http://www.beliefnet.com/story/69/story_6982_1.html.

pada zaman *Rāshidūn* dahulu adalah untuk mendapatkan pandangan setiap individu dalam proses memilih pemimpin, maka rasional ini boleh direalisasikan dengan cara terbaik pada zaman kini menerusi sistem pilihan raya moden. Adalah menarik juga jika kita melihat perkataan bahasa Arab moden untuk perbuatan mengundi—*taṣwīt*—kerana perkataan ini merupakan cerminan kepada evolusi konsep tersebut. Kata nama tersebut berasal daripada kata kerja *ṣawwata*, yang bermaksud untuk bersuara atau untuk bercakap tentang sesuatu. Justeru, secara literalnya, seorang pengundi (*muṣawwit*) ialah seseorang yang bersuara dan memastikan pandangannya didengari. Inilah juga sesuatu yang telah berlaku semasa perbahasan sedang panas ketika peristiwa Saqīfah, dan kita boleh anggap bahawa hak individu sebegini dapat diterjemahkan dalam konsep partisipasi politik moden pada hari ini.

c) *Ijmāʿ* ("konsensus") ialah, secara ideal dan logiknya, hasil yang terbit daripada proses mesyuarat dan pembuatan keputusan secara kolektif. Sebagai tambahan kepada konsep *shūrā* dan *bayʿah*, golongan modenis mengangkat konsep *ijmāʿ* untuk membuktikan apa yang mereka pegang sebagai sikap Islam yang sememangnya demokratik. Istilah *ijmāʿ* itu sendiri bukanlah daripada Quran tetapi perintah normatif untuk melaksanakannya terpapar menerusi amalan para *salaf*. Para modenis merujuk kepada proses pemilihan khalifah pada zaman khalifah *Rāshidūn* yang bergantung kepada ratifikasi popular rakyat demi mendapat legitimasi pemerintahan. Menurut mereka, cara gaya pemilihan khalifah tersebut menunjukkan kepentingan mendapat satu konsensus yang meluas daripada masyarakat supaya dapat mengabsahkan keputusan-keputusan khusus dalam politik.[6] Sepertimana yang telah kita tinjau, konsensus seterusnya akan menjadi salah satu sumber hukum fiqh, seiring dengan Quran, sunnah, dan analogi (*qiyās*) sepertimana yang pernah dihurai oleh al-Shafiʿi (w. 820). Konsep konsensus ini, secara teorinya daripada masyarakat,[7] tetapi secara realitinya

6. M. Y. Faruqi, "The Development of *Ijma*ʿ: the Practices of the *Khulafa' al-Rashidun* and the Views of the Classical *Fuqaha*'," *American Journal of Islamic Social Sciences* 9 (1992):173-187.

7. Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl* ("Pilihan-pilihan Daripada Ilmu Tentang Sumber") (Beirut, 1997), 1:171, di mana beliau mendefinisikan *ijmāʿ* sebagai persetujuan

daripada para ilmuwan yang mendakwa diri mereka mewakili rakyat,[8] akan sedikit demi sedikit dianggap sebagai cerminan kepada kehendak Tuhan sendiri. Hal ini kerana, sepertimana anggapan terhadap orang-orang soleh, majoriti umat Islam yang soleh lagi berilmu akan membuat keputusan terbaik yang diredai Tuhan hasil daripada kajian mereka ke atas dalil-dalil, musyawarah di kalangan mereka, dan refleksi mendalam ke atas sesuatu isu.[9]

Golongan modenis dan reformis turut mengembangkan lagi cakupan istilah *ijmā'* dengan memasukkan ruang politik ke dalamnya, bukan setakat ruang fiqh sahaja seperti sebelumnya. Sebab itulah, seorang ilmuwan Islam abad ke-18 asal India, Shah Wali Allah al-Dihlawi (w. 1762) menganggap *ijmā'* sebagai satu hasil nan logik daripada proses rundingan politik (*shūrā*) yang melibatkan khalifah dengan orang-orang berilmu di kalangan umat Islam.[10]

Dalam hal konsep politik "kedaulatan Tuhan," puak modenis berusaha menunjukkan banyak karakter penting dalam budaya politik awal umat Islam untuk membidas pemahaman Islamis Qutbian ke atas konsep ini. Menurut Islamis tersebut, konsep ini merupakan perintah daripada Tuhan untuk manusia melaksanakan cara hidup yang sempurna bersama-sama set jawapan yang sudah sedia dibungkus untuk apa saja situasi yang boleh dibayangkan manusia. Senario sebegini menutup banyak ruang untuk input atau tafsiran manusia ke atas agama. Meskipun mereka mengiktiraf kedaulatan Tuhan ke atas tiap-tiap ciptaan-Nya, golongan modenis tidak melihat pengiktirafan ini sebagai penghalang kepada kebebasan manusia untuk menentukan perlakuannya sendiri, terutamanya di ruang politik

masyarakat Muslim dalam sesuatu isu keagamaan yang khusus.

8. Untuk pandangan sebegini tentang *ijmā'*, lihat, sebagai contoh, Fakhr al-Din al-Razi, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* ("Ilmu-ilmu Yang Tertuai Dalam Prinsip-prinsip Fiqh"), ed. Taha al-Alwani (Beirut, 1992), 4:20.

9. Sentimen sebegini sudah pun terpapar dalam satu hadith yang masyhur, "Umatku tidak akan bersepakat dalam perkara kebatilan." Untuk perbahasan ringkas tetapi cemerlang tentang *ijmā'* sebagai salah satu prinsip dalam fiqh, lihat Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni* Usul al-Fiqh (Cambridge, 1997), 75-81.

10. Lihat A. Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam: A Study of the Juridical Principle of Consensus* (Islamabad, 1984), 228.

berpandukan prinsip-prinsip moral yang umum.[11] Dalam kaitan ini, seorang ilmuwan modenis dalam bidang pemikiran Islam yang masyhur, Fazlur Rahman, pernah menekankan bahawa konsep Qurani tentang kedaulatan Tuhan tidak berkaitan langsung dengan kedaulatan di peringkat perundangan atau politik, kerana ia sebenarnya bermaksud "Tuhan telah menurunkan hukum-hakam tertentu kepada alam semesta ini, dan kepada manusia juga…"[12]

Gelaran yang diberi Quran kepada manusia sebagai "khalifah Tuhan" di atas muka bumi ini ditekankan oleh kelompok modenis sebagai hak jua autoriti yang diberi kepada kita untuk memelihara bumi dan seisinya. Menurut para modenis lagi, contoh tauladan daripada para khalifah *Rāshidūn* sendiri jelas menunjukkan bahawa tugas memelihara bumi itu difahami pada zaman awal sebagai berkait rapat dengan keupayaan manusia memiliki agensi (*agency*) dirinya sendiri dan melakukan nalar yang mendalam, dan pada masa yang sama menjaga objektif-objektif moral serta semangat perundangan Islam itu sendiri. Sebagai contoh, inovasi-inovasi 'Umar yang berani seperti memulakan senarai pencen rakyat (*dīwān*), memansuhkan perkahwinan sementara, menggagaskan kalendar Islam (*hijrī*), serta merobah undang-undang berkait pewarisan harta terus-menerus diangkat oleh generasi selepasnya sebagai tindakan yang rasional. Tindakan-tindakan ini dilakukan bagi menyesuaikan diri dengan pertimbangan moral dan praktikal semasa.

Selain itu, kelompok modenis juga mempersoalkan tafsiran golongan Islamis jalur keras ke atas teks suci dalam isu sistem pentadbiran yang diperintah oleh Tuhan. Dalam kes satu frasa kritikal dalam Quran, *ūlū 'l-amr* yang banyak muncul dalam perbahasan autoriti agama jua politik, seorang intelektual reformis penghujung abad ke-19/awal abad ke-20, Rashid Rida (w.

11. Salah seorang pemikir modenis yang menulis tentang Islam kepolitikan dan mencabar idea *ḥākimiyyat Allāh*, berserta asal-usulnya yang kononnya daripada Quran, dengan mendalam lagi meyakinkan ialah Muhammad Sa'id al-Ashmawi melalui karya beliau *al-Islām al-Siyāsī*. Beliau menyatakan bahawa konsep ini sebenarnya tidak Islami, bahkan bercanggah lagi dengan Quran dan sunnah. Pandangan serupa pernah diutarakan lebih awal oleh Hasan al-Hudaybi, *Du'āh lā Quḍāh* ("Pendakwah Bukan Penghukum") (Kaherah, 1965). Untuk maklumat lanjut tentang al-Hudaybi, lihat Abou El Fadl, *Great Theft*, 84-85.

12. Lihat artikel beliau "The Islamic Concept of State," dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donohue dan John L. Esposito (New York dan Oxford, 1982), 264.

1935) telah mentafsirkan frasa itu sebagai merujuk kepada "orang-orang yang melonggarkan dan mengetatkan" (*ahl al-ḥall wa- 'l-ʿaqd*) di kalangan umat Islam. Dalam hidupnya, Rida ialah rakan baik dan anak murid Muhammad ʿAbduh. Kumpulan yang dimaksudkan itu dianggotai oleh para pemimpin politik, para hakim, ilmuwan agama (*al-ʿulamā'*), pemimpin ketenteraan, dan lain-lain pemerintah atau pemimpin yang "dirujuk masyarakat untuk keperluan atau kebajikan umum mereka."[13] Tetapi, Rida juga memberi peringatan bahawa ayat Quran 4:59 tidak menyuruh kepada ketaatan mutlak terhadap *ūlū 'l-amr*. Ketaatan mutlak hanyalah diberi kepada Tuhan dan Rasul-Nya, kerana ayat tersebut berakhir dengan "maka jika kamu berbantah-bantah dalam sesuatu perkara, maka kembalikanlah ia kepada Tuhan dan Rasul." Menurut Rida lagi, jika golongan *ūlū 'l-amr* itu memerintah mengikut panduan ayat-ayat Tuhan dan sunnah, maka rakyat perlu mentaati mereka. Namun, jika mereka tidak memerintah sebegitu, malah menindas rakyat (*ẓulm*) dan memerintah secara tirani pula, maka ketaatan kepada mereka bukan lagi kewajipan rakyat, bahkan boleh menjadi haram untuk taat dalam keadaan sedemikian.[14]

Beliau meneruskan lagi dengan menyatakan bahawa golongan *ūlū 'l-amr*, yakni "orang-orang yang melonggarkan dan mengetatkan" (*ahl al-ḥall wa- 'l-ʿaqd*) merangkumi semua pihak yang mendapat kepercayaan umat Islam. Sebab itulah, kumpulan ini dianggotai oleh para ilmuwan, pemimpin ketenteraan, serta pemimpin dari pelbagai sektor dalam masyarakat yang bekerja untuk kemaslahatan awam (*al-maṣāliḥ al-ʿāmmah*) rakyat. Sektor-sektor yang dimaksudkan ini ialah, antara lain, perdagangan, industri, dan pertanian. Justeru, para pemimpin kesatuan sekerja, pucuk pimpinan parti politik, ahli-ahli redaksi akhbar berpengaruh bersama-sama ketua editor mereka semuanya boleh dimasukkan dalam kategori orang-orang "yang melonggarkan dan mengetatkan" itu. Seterusnya, Rida berpendapat bahawa ketaatan kepada mereka ialah sebahagian daripada ketaatan kepada *ūlū 'l-amr*.[15] Berbeza dengan golongan Islamis jalur keras, Rida tidak melihat

13. Muhammad ʿAbduh, *Tafsīr al-Manār* (Beirut, 1999), 5:147. Untuk perbahasan ringkas tentang "orang-orang yang melonggarkan dan mengetatkan," lihat, umpamanya, Abou el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, 11-12. Untuk perbincangan tentang bagaimana ia bertindan dengan dengan konsep *ūlū 'l-amr* dalam Quran, lihat Afsaruddin, "Obedience to Political Authority," 42-46.

14. ʿAbduh, *Tafsīr*, 5:150.

15. Ibid., 5:152. Perlu diingat, Rida merupakan editor untuk majalah yang mendapat

sistem pemerintahan autoritarian sebagai sesuatu yang diwahyukan menerusi tafsiran politik yang eksklusif ke atas ayat Quran 4:59. Tetapi, beliau memahami ayat tersebut sebagai merujuk kepada ruang-ruang autoriti yang berbeza—moral, intelektual, pentadbiran, kewangan, dan juga politik—yang teragih di kalangan kelompok manusia yang berbeza. Kelompok-kelompok ini, melalui konsensus majoriti, akan memiliki pengaruh kolektif yang baik demi kebajikan masyarakat terbanyak. Disebabkan hal ini, mereka wajar diberikan ketaatan secara sukarela oleh rakyat, dan ketaatan ini boleh ditarik balik jika golongan *ūlū 'l-amr* tersebut tidak melaksanakan tanggungjawab mereka masing-masing. Walhasilnya, tafsiran yang bukan bersifat autoritarian sebegini ke atas ayat-ayat penting dalam Quran akan langsung mencabar projek hermeneutika golongan Islamis radikal yang kondusif kepada absolutisme politik.

Syariah Yang Tiada Berubah dan Capaian Politiknya

Tidak seperti golongan Islamis radikal, puak modenis cenderung untuk menekankan pengaplikasian tujuan dan objektif keseluruhan (*maqāṣid*) bagi hukum-hakam agama lebih daripada perintah literalnya. Hal ini berlaku khususnya apabila satu pemahaman literal ke atas perintah spesifik dalam satu situasi khusus boleh membawa kesusahan dan/atau pencabulan ke atas prinsip-prinsip moral yang umum. Jadi, ramai di kalangan mereka berhujah, disebabkan syariah itu sendiri mesti mengangkat beberapa nilai etika seperti keadilan dan kasih sayang pada setiap masa, maka perintah hukum yang spesifik tidak boleh mencabul syarat asasi ini dalam mana-mana situasi sosial atau sejarawi sekalipun.[16] Perintah-perintah yang boleh menjadi sedemikian rupa perlu diteliti dan ditafsirkan semula.[17] Selain itu, mereka juga meletakkan penekanan yang lebih ke atas penentuan *ratio legis* (sebab-

sambutan hangat *al-Manār*. Mentor beliau, Muhammad ʿAbduh juga merupakan salah seorang figura penting dalam penerbitan jurnal berpengaruh *al-ʿUrwah al-Wuthqā*; jadi tidak hairanlah beliau memasukkan dirinya sendiri bersama-sama ʿAbduh dalam kelompok *ūlū 'l-amr*.

16. Cf. Robert D. Crane, "Shariʿah: Legacy of the Prophet: the Role of Human Rights in Islamic Law," *The American Muslim*, isu January-Mac 2005, didapati dalam talian di http://www.theamericanmuslim.org/; Ramadan, *Western Muslims*, 147-152; Abou el Fadl, *Speaking in God's Name*, 27-30; Sachedina, *Islamic Roots*, 109-112. Untuk perbahasan komprehensif tentang keadilan dalam pemikiran Islam, lihat Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore, 1984).

17. Abou el Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston, 2002), 11-23.

musabab di sebalik sesuatu perkara; *'illah*) bagi hukum-hakam yang spesifik lebih daripada makna literalnya di dalam teks suci.[18]

Di samping itu, golongan modenis juga percaya bahawa disebabkan syariat itu secara zatnya fleksibel dan pasti adil, ia memiliki sistem semak dan imbang yang mencukupi dalam dirinya sendiri supaya dapat mengelakkan terjadinya herotan ke atas keadilan. Hukuman jenayah yang tampak keras pada permukaannya adalah biasanya sukar dijalankan kerana syarat untuk membuktikan perlakuan jenayah tersebut, yang seterusnya membawa kepada hukuman itu, secara praktikalnya mustahil untuk dipenuhi. Contoh paling jelas tentang perkara ini ialah hukuman zina yang hanya boleh dilakukan (hukuman sebat menurut Quran; dan hukuman rejam menurut hadith semata-mata) jika empat individu menyaksikan dengan mata sendiri aksi penetrasi seksual tersebut. Syarat sebegini boleh dikatakan mustahil untuk dipenuhi, meskipun masyarakat kita kini sangat berminat untuk mengintai kehidupan seksual orang lain. Justeru, puak modenis berpendapat bahawa hukuman sedemikian rupa hanyalah bersifat untuk mencegah, dan sangat jarang ia dilaksanakan dalam masyarakat Muslim sepanjang sejarah.[19] Dalam kaitan ini, Muhammad Shahrour, seorang jurutera yang bertukar menjadi mufasir dan penulis buku kontroversi *al-Kitāb wa- 'l-Qur'ān*, pernah mengajukan satu idea yang boleh dikatakan asli apabila beliau menyarankan bahawa hukum hudud yang digariskan dalam fiqh klasik itu hanyalah menggambarkan hukuman peringkat maksimum. Hukuman lain yang lebih berat tidak boleh diberikan oleh para fuqaha, tetapi hukuman yang lebih ringan boleh dijatuhkan dengan budi bicara para fuqaha. Jalur penghujahan ini membawa kepada kesimpulan beliau bahawasanya syariat sebagaimana yang ditafsirkan semasa zaman pra-moden tidak wajar difahami mahupun diaplikasikan secara literal dalam masyarakat moden.[20]

Golongan modenis menolak idea bahawa syariat Islam itu sifatnya konkrit dan sudah sedia mencakupi segala hal sepertimana yang dipegang oleh golongan Islamis. Maka, mereka tidak bersetuju dengan pegangan

18. Untuk perbahasan yang cemerlang tentang prinsip ini dalam fiqh berserta asal-muasalnya daripada praktis dalam sejarah, lihat Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 83-95.

19. Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, "*Shari'a*: the Codification of Islamic Law" dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford, 1998), 52-54.

20. Muhammad Shahrour, *al-Kitāb wa-'l-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* ("Perihal Kitab dan al-Quran: Satu Bacaan Kontemporari") (Damsyik, 1990), 454-464.

bahawa syariat telah pun menyediakan dan membungkus segala jawapan untuk segala persoalan dalam setiap konteks yang boleh kita bayangkan kini. Mereka cenderung untuk berpendapat bahawa hukum-hakam agama mencakupi banyak aspek kehidupan manusia tetapi pada masa yang sama, ia juga masih belum menanggapi beberapa hal secara langsung. Di luar perkara-perkara ibadat, syariat menyediakan panduan secara umum dan bukannya perintah yang spesifik dalam menentukan tindakan yang wajar di pelbagai ruang sosial serta lain-lain bentuk hubungan sesama manusia (*muʿāmalāt*). [21] Hakikatnya, hukum-hakam agama tidak, dan tidak sewajarnya, memiliki perintah spesifik sejak awal ke atas setiap situasi manusia yang barangkali terjadi, sesuatu yang boleh jadi berlaku dan tidak berlaku pada masa depan. Al-Quran, sumber hukum utama dalam perundangan Islam, "bukanlah sebuah kitab undang-undang, tetapi hanyalah satu kod moral yang mana di atasnya sistem perundangan boleh dibina."[22] Sistem perundangan yang dibina ini tentunya merupakan hasil daripada nalar rasional serta usaha manusia sendiri, supaya perintah-perintah hukum yang spesifik dapat dikeluarkan daripada kod moral yang terkandung dalam Quran dan juga sunnah.

Ilmu yang mengkaji perundangan (yakni, ilmu fiqh) yang membawa kepada penentuan hukum-hakam dalam agama dinamakan *fiqh* dalam bahasa Arab. Dalam bentuk semantiknya yang paling asas, perkataan *fiqh* secara umum merujuk kepada pemahaman manusia dan nalar rasional yang mendalam. Dalam kaitan ini, Wael Hallaq pernah mengkategorikan secara tepat apa yang selama ini kita gelar "hukum-hakam Islam" sebagai "hukum-hakam para fuqaha."[23] Pokoknya, golongan Islamis dan modenis saling bersetuju bahawa syariat mesti diangkat dan dijulang tetapi mereka bercanggah apabila golongan pertama itu selalu keliru antara fiqh dengan syariat dan/atau menggunakan kedua-dua istilah tersebut dengan cara yang sama. Fiqh ialah aktiviti intelektual manusia, maka ia boleh jadi salah dan boleh berubah-ubah. Tafsiran fiqh yang spesifik hasil daripada perbahasan para fuqaha disusun sebagai respon kepada tuntutan-tuntutan sejarawi jua sosial yang khusus. Dalam hal ini, golongan modenis berpegang bahawa situasi yang berubah akan mewajibkan perubahan dalam tafsiran supaya ia

21. Ramadan, *Western Muslims*, 31-61.

22. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980), 47.

23. Wael Hallaq, "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Journal of Law and Religion* 19 (2004): 246.

selari dengan objektif (*maqāṣid*) hukum itu sendiri. Puak modenis melihat di sana adanya masalah epistemologi yang tragis, yang muncul akibat kekeliruan dalam membezakan antara hukum fiqh dengan syariat Islam oleh golongan Islamis jalur keras (dan adakalanya oleh golongan tradisionalis juga).

Justeru, berbeza dengan golongan Islamis yang lebih keras pendekatannya, kelompok modenis biasanya akan menekankan keanjalan syariat yang membuka ruang kepada umat Islam untuk mengamalkannya menerusi pelbagai tafsiran kreatif dalam situasi yang berbeza-beza. Menurut mereka, parameter hukum-hakam Islam yang luas itu memberi banyak ruang untuk proses rundingan dan akomodasi bagi objektif moralnya yang fundamental, selain turut mengambil kira kemaslahatan awam (*maṣlaḥah*) melalui usaha nalar rasional yang bebas (*ijtihād*). Sepertimana *maqāṣid* ("objektif-objektif"), *maṣlaḥah* merupakan satu lagi istilah penting yang dikaitkan dengan wacana modenis berkenaan relevansi syariat pada zaman kontemporari. Konsep-konsep ini boleh dijejak kembali hingga ke tulisan seorang faqih dan ahli teologi mazhab Shafi'i, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (w. 1111) dalam huraiannya ke atas prinsip-prinsip fiqh tersebut.[24] Prinsip ini akan seterusnya disyarahkan lebih lanjut oleh Abu Ishaq al-Shatibi (w. 1388), yang mana pemikiran fiqh beliau yang rasional itu banyak mendapat tempat di kalangan modenis.[25]

Prinsip-prinsip ini, pada pandangan golongan modenis, telah pun terpancar menerusi beberapa ketetapan fiqh dan keputusan pentadbiran yang dibuat oleh umat Islam zaman awal, meskipun ia tidak dihuraikan sedemikian rupa dalam sumber-sumber sedia ada. Dengan cara menuruti objektif syariat yang lebih luas demi memastikan kemaslahatan umum, kaedah ini telah memungkinkan golongan *salaf* untuk menggubal hukum secara efektif lagi inovatif supaya sesuai dengan situasi yang sentiasa berubah, khususnya ketikamana tanah jajahan Islam semakin besar dan sentiasa berubah mengikut peredaran masa. Sebab itulah, pemansuhan perkahwinan sementara oleh 'Umar sejajar dengan perkembangan masyarakat awal Islam ketika itu, dan ia merupakan pengharaman yang perlu dilakukan jika tidak

24. Lihat Wael Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence," *Arabica* 37 (1990): 317-318.

25. Untuk kajian terperinci ke atas al-Shatibi, lihat Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad, Pakistan, 1977).

mahu wujudnya "pelacuran halal" melalui amalan tersebut. Beliau turut menentukan hukuman tetap untuk kesalahan meminum arak melalui nalar analogi, meskipun hukuman tersebut tidak pernah disebut dalam Quran. Namun, seperti yang telah kita tinjau sebelum ini (bab 3), percubaan beliau untuk melaksanakan kadar siling ke atas mas kahwin (*mahr*) telah terbatal berikutan protes daripada seorang wanita tua yang menyatakan bahawa 'Umar telah melangkaui autoritinya sebagai khalifah dalam perkara tersebut. Anekdot ini menjadi dalil kepada golongan yang berpegang bahawa keputusan fiqh di sisi para *salaf* akan diterima oleh masyarakat sekitarnya jika dimensi hermeneutikanya dilihat sejajar dengan matlamat umum syariat Islam, dan akan ditentang pula jika keduanya tidak sejajar. Negosiasi tafsiran sebegini yang berasaskan kerelaan semua pihak berkepentingan dalam sesuatu isu fiqh pada zaman awal, yang muncul dalam beberapa sumber sejarah, berhasil memberi semangat kepada golongan modenis dalam usaha mereka menghidupkan semula semangat *salafi* dari zaman tersebut, yakni semangat untuk menggeluti hukum-hakam agama dengan cara yang kreatif lagi demokratik.[26] Tambahan lagi, sebilangan modenis turut merujuk anekdot ini untuk menghujahkan kesetaraan hak wanita dengan lelaki dalam partisipasi mereka di ruang perbahasan awam—termasuklah juga hak mereka di dalam masjid.[27]

Dalam hierarki sumber perundangan Islam, golongan modenis dan reformis menekankan keutamaan Quran di atas sunnah, bahkan adakalanya keutamaan mutlak Quran *vis-à-vis* sumber kedua tersebut. Maka, Rashid Rida berpandangan bahawa Quran ialah sumber asal (*aṣl*) bagi agama, dan segala hukum yang terbit daripada sunnah, jika ia tidak melibatkan hal-hal agama secara langsung, tidak perlu diikuti. Perkara yang datang daripada sunnah tetapi bukan dalam hal keagamaan, umpamanya yang melibatkan hal-hal sivil, politik, atau ketenteraan, merupakan hasil daripada *ijtihād* peribadi Rasulullah sendiri yang terdedah kepada kesilapan, justeru ia tidak wajib diikuti oleh umat Islam. Dalam konteks ini, Rida memetik ayat Quran 5:101 yang menyatakan, "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu

26. Lihat Muqtedar Khan, "The Politics, Theory, and Philosophy of Islamic Democracy," dalam *Islamic Democratic Discourse*, 149-171.

27. Pejuang hak asasi manusia dan hak wanita tersohor, Aziza al-Hibri pernah menghuraikan beberapa inferens yang boleh terbit daripada anekdot ini; lihat karya beliau "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy," *Case Western Reserve Journal of International Law* 24 (1992): 24-25.

bertanya tentang perkara-perkara yang, jika kamu mengetahuinya, akan membawa kepayahan kepada kamu." Beliau berkomentar bahawa ayat ini memberi implikasi yang Quran sengaja tidak bercerita tentang banyak perkara, kerana pada akhirnya, perintah terperinci tentang pelbagai perkara hanya akan menyusahkan manusia sahaja. Agama ini sepatutnya membawa kepada kemudahan dan kebajikan hidup masyarakat sendiri, sepertimana yang dinyatakan dalam ayat Quran 87:8, iaitu, "Kami akan menjadikannya mudah untukmu [mengikuti Jalan] Yang Mudah." Menurut Rida, para fuqaha pra-moden kerap mengabaikan objektif perundangan (*maqṣad*) yang asasi ini—yakni untuk memastikan kemudahan dalam amalan agama—dengan tetap menyusun aplikasi fiqh yang susah lagi membebankan dalam hal yang, menurut Quran, sepatutnya bukan di bawah cakupan bidang mereka.[28] Kecenderungan kelompok modenis untuk untuk mengutamakan Quran dengan jelas di atas sunnah atau hadith sebenarnya telah pun kedapatan dalam pemikiran fiqh al-Shatibi pada abad ke-14 yang berusaha menghidupkan semula apa yang beliau percaya sebagai amalan sahih para *salaf*.[29]

Status dan Peranan Wanita

Seperti yang telah kita lihat, kedudukan (dan pakaian) wanita kerap menjadi ujian litmus dalam menentukan keabsahan amalan agama dalam wacana-wacana Islamis berkenaan masyarakat Islam yang "soleh." Kewajaran wanita untuk muncul dan beraktiviti di ruang awam merupakan titik pertikaian antara ramai Islamis (bersama-sama golongan tradisionalis yang selalu bersetuju dengan mereka hampir setiap kali isu ini timbul) dengan golongan modenis. Ramai aktivis Islamis boleh dan memang merekrut kader-kader wanita (yang biasanya berhijab) menjadi para sukarelawan. Mereka akan turun ketika demonstrasi-demonstrasi politik atau apa saja aktiviti awam yang tampak jelas di mata masyarakat. Pun begitu, aktiviti-aktiviti ini digambarkan sebagai sesuatu yang perlu dilakukan oleh para wanita tersebut kerana situasi yang mendesak lagi mustahak (lebih kurang seperti jalur penghujahan Ibn Hajar dalam karya biografi beliau yang bercerita tentang

28. Lihat Rashid Rida, *Yusr al-Islām*, 12-23; juga Wael Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 214-220.

29. Untuk perbincangan ekstensif berkenaan perkara ini, lihat Wael Hallaq, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden, 1991), 69-90.

para sahabat wanita). Jika situasi mendesak sedemikian tidak lagi wujud, maka wanita secara idealnya patut mengikut peranan tradisional mereka di dalam rumah menjaga keluarga masing-masing, tidak kiralah setinggi mana pun tahap pendidikan mereka. Kata golongan Islamis, kebangkitan semula masyarakat Islam akan terhasil apabila setiap manusia dengan jantina masing-masing menjalankan peranan kemasyarakatan mereka yang saling berbeza tetapi saling melengkapi, dan peranan ini telah pun diperintah oleh wahyu.

Golongan modenis tidak bersetuju dengan jalur penghujahan ini. Kata mereka, ia tidak disokong oleh mana-mana dalil serta praktis umat Islam zaman awal dalam sejarah. Dari sudut pandang mereka yang liberal lagi mesra-wanita, mereka melihat wahyu bersama-sama teks-teks sokongan lainnya sebagai sesuatu yang mampu menyokong semua, atau sekurang-kurangnya kebanyakan, aktiviti dan idea yang boleh dicapai dengan nalar rasional dan dipertahankan di sisi moral. Daripada perspektif liberal sebeginilah, mereka menerbitkan rasional berpandukan dalil demi membina peruntukan undang-undang yang menjamin hak-hak sosial jua politik supaya wanita tidak lagi didiskriminasi.[30] Sebab itulah, pada pendapat mereka, amalan poligami yang dibenarkan dalam masyarakat ketikamana wanita masih bergantung secara eksklusif kepada lelaki dari sudut kewangan sudah tidak patut digalakkan pada zaman moden ini. Malah, ia patut dibendung atau dikurangkan kerana fungsi amalan ini sudah tidak lagi relevan. Selain itu, ramai modenis juga berhujah, semasa zaman pra-moden, paling-paling pun Quran hanya bertoleransi dalam keengganannya terhadap institusi poligami. Seperti institusi perhambaan, Quran hanya memberi muka kepada amalan ini disebabkan kondisi sosio-ekonomi yang menumbuhkan dua institusi tersebut tidak boleh direformasikan dengan segera ketika itu. Dalil al-Quran utama yang mereka selalu ajukan untuk mempertahankan pandangan mereka ialah ayat 4:129 yang menyatakan, "dan kamu tidak akan mampu berlaku adil kepada isteri-isterimu, walaupun keinginanmu [untuk berlaku adil] sangat kuat." Menurut golongan modenis, tabiat manusia lelaki itu telah pun diisytiharkan secara jelas dalam ayat ini sebagai tidak mampu berlaku adil dalam erti kata sebenar tatkala berada dalam hubungan poligami. Malah, keabsahan perkahwinan poligami terletak

30. Kajian hermeneutika sebegini yang ekstensif boleh dilihat dalam karya Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin, TX, 2002).

pada layanan seorang suami yang seadil-adilnya secara setara kepada isteri-isteri yang boleh dikahwini sampai empat orang itu. Daripada dua premis ini, maka kesimpulannya Quran pada hakikatnya tidak menyokong poligami, malah ia sebenarnya mempromosikan monogami sebagai amalan yang diperintahkan agama.[31]

Disebabkan mereka lebih berminat untuk meletakkan konteks sejarah ke atas teks agama dan teks-teks sekunder yang mentafsir teks suci, puak modenis akan mencuba sedaya-upaya untuk mengasingkan pemahaman teks yang bergantung kepada budaya tertentu daripada apa yang mereka anggap sebagai tafsiran yang lebih andal, yang dipaparkan dalam teks tersebut sendiri bersama-sama analisis ke atas perubahan sejarawi. Para ilmuwan modenis cinta akan sejarah, dan mereka turut mengkaji ilmu tersebut; kerana sejarah merupakan sekutu terampuh mereka melawan pembodohan massa. Sebab itulah, Fazlur Rahman menyatakan bahawa "meletakkan keutamaan kepada ilmu sejarah berbanding hadith semata-mata berupaya menterbalikkan sikap berat sebelah ahli-ahli hadith, apabila mereka meletakkan hal-hal teknikal hadith lebih tinggi daripada fakta-fakta sejarah."[32] Sejarah menyediakan bukti tentang pengamallaksanaan sebenar sesuatu perintah agama dan mampu menggambarkan semangat sesuatu prinsip keagamaan dengan lebih baik. Adakalanya di atas dan lebih utama daripada hadith sebagai teks yang direkodkan, golongan modenis meletakkan penekanan kepada amalan sebenar ("tradisi" atau "sunnah yang hidup") Rasulullah dan para sahabat sepertimana yang dihurai dalam sumber-sumber sejarah jua biografi. Sepertimana yang telah kita tinjau, faqih ulung Malik b. Anas pernah meletakkan penekanan ke atas tradisi yang hidup ('amal) sebagai sesuatu yang lebih sahih dalam menggambarkan zaman kenabian yang telah berlalu. Beliau turut mengutamakan amalan para ilmuwan Madinah di atas teks sebenar sebuah hadith jika kedua-duanya bercanggah antara satu sama lain. Bahkan, sumber-sumber awal lain pernah mencatatkan bahawa istilah *sunnah* pada zaman awal bukan saja merujuk kepada perkara yang pernah disebut atau dilakukan oleh Nabi Muhammad, tetapi juga merujuk kepada prinsip-prinsip umum keadilan serta amalan soleh sepertimana yang terpapar menerusi sosok Rasulullah sendiri.[33] Untuk

31. Ibid., 189-192.

32. Lihat karya beliau *Islamic Methodology in History* (Karachi, 1965), 81.

33. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, 1996), 11; dan sumber-sumber lain yang dipetik dalam buku tersebut.

menyokong kes mereka, ramai modenis merujuk kepada pemahaman istilah *sunnah* yang lebih awal, lebih anjal, dan lebih luas ini. Pemahaman ini wujud sebelum istilah *sunnah* itu "disempitkan" cakupannya oleh al-Shafi'i pada abad kedua Hijrah menjadi sesuatu yang ada sandarannya pada Rasulullah semata-mata, dan ia dibuktikan dengan kenyataan-kenyataan yang direkodkan serta periwayatannya sampai kepada baginda.

Seperti yang kita boleh jangka, perendahan relatif dalam nilai teks hadith ini adakalanya akan membuka pendekatan baharu yang berbeza secara radikal untuk menanggapi tradisi Islam. Hal ini terpakai khususnya dalam persoalan hukum hudud yang melibatkan hukuman mati, sikap untuk berhadapan dengan golongan beragama minoriti, dan isu peranan wanita dalam masyarakat. Kesemua persoalan ini banyak yang sebelum ini dijawab dengan mengambil hadith sebagai rujukan utama. Dalam isu terakhir melibatkan peranan wanita, penolakan golongan Islamis dan tradisionalis kepada peranan wanita yang lebih besar di ruang awam selalu saja dianggap oleh kelompok modenis sebagai akibat daripada acuan budaya, dan ia tidak datang daripada mana-mana perintah khusus dalam Islam, apatah lagi dalam Quran. Pegangan ini tertonjol dengan dramatik sekali apabila orang modenis merujuk kepada cerita dari Quran tentang penciptaan Adam dan isterinya dengan tujuan mencabar idea pengagihan kerja kekeluargaan yang bersifat patriarki. Mereka menyatakan bahawa sikap Quran ialah sama ada menyalahkan Adam secara eksklusif, atau menyalahkan Adam secara bersama dengan isterinya apabila mereka dicampak keluar dari syurga. Di sini, penting untuk dinyatakan apabila Quran tidak pernah menyebut bahawa kesalahan mereka berpunca dari sang isteri. Tetapi, kebanyakan mufasir zaman pra-moden merujuk kepada cerita Adam-Hawa dan Kejatuhan Manusia (*Fall of Man*) daripada versi Injil kerana mereka mahu membersihkan Adam daripada beban kesalahan, lantas melonggokkan beban tersebut ke atas pundak Hawa. Selain itu, idea bahawa wanita dicipta daripada tulang rusuk Adam—bersama-sama implikasinya dalam tafsir—tidak diterima oleh golongan modenis kerana ia tiada asasnya dalam Quran, malah ia hanya menunjukkan pengaruh daripada cerita penciptaan manusia versi Injil tadi.[34] Justeru, seorang feminis kontemporari, Amina Wadud pernah menyatakan, "melalui penggunaan bentuk perkataan yang merujuk

34. Untuk perbincangan menarik berkenaan hal ini, lihat Stowasser, *Women in the Qur'an*, "The Chapter of Eve," 25-38.

kepada dua orang[35] [yakni Adam dan isterinya], Quran membatalkan segala implikasi negatif idea Greco-Roman dan Kristian-Yahudi bahawa perempuan ialah penyebab kepada dosa, kemaksiatan, dan laknat Tuhan."[36]

Partisipasi aktif golongan *salaf* wanita dalam segala bentuk aktiviti kemasyarakatan, sepertimana yang didokumenkan dalam karya-karya sejarah dan biografi zaman awal, diangkat oleh golongan modenis sebagai model untuk para wanita zaman selepasnya. Ia juga bertujuan untuk menggalakkan partisipasi aktif mereka di ruang awam pada hari ini.[37] Misalnya, peranan cemerlang 'Aishah binti Abu Bakar dalam periwayatan hadith, tafsir Quran, dan hal-hal politik ditekankan sebagai suri teladan dalam usaha mengabsahkan partisipasi wanita Muslimah dalam semua aspek hidup bermasyarakat. Hakikat bahawa beliau bersama-sama sahabat wanita lain meriwayatkan hadith daripada Rasulullah, bahkan kenyataan mereka secara individu tentang kesahihan riwayat-riwayat tersebut pun diterima oleh para ilmuwan, sebenarnya memiliki kesan signifikan terhadap pemahaman fiqh. Contoh sebegini ditekankan sebagai bukti bahawa kenyataan seorang wanita adalah setara nilainya dengan kenyataan seorang lelaki dalam kesarjanaan agama, malah di sinilah piawaian paling ketat dalam persoalan saksi harus sentiasa dijaga. Kesimpulan sebegini seterusnya menolak pendirian mereka yang berpendapat bahawa ayat Quran 2:282 menyatakan kenyataan seorang wanita itu nilainya separuh daripada kenyataan seorang lelaki. Golongan modenis berpendapat bahawa, jika ayat ini difahami sebagai satu perintah umum dan bukannya merujuk kepada satu konteks khusus—yakni melibatkan transaksi hutang sepertimana yang terpapar dalam ayat—maka mustahil para ilmuwan zaman awal menerima hadith yang banyak diriwayatkan oleh sahabat-sahabat wanita dari generasi pertama atas autoriti diri mereka sendiri.[38]

Contoh-contoh sahabat wanita seperti Ummu 'Umarah sang pahlawan

35. **Nota penterjemah:** Bentuk *muthannā* dalam ilmu nahu bahasa Arab.

36. Lihat karya beliau *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford, 1999), 24-25.

37. Lihat, umpamanya, Leila Ahmed, *Women and Gender*, 41-63.

38. Lihat artikel oleh Muhammad Fadel, "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997):185-204; dan Abdulaziz Sachedina, "Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence," dalam *Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary (London dan New York, 2001), 82-97.

handal kita, dan Ummu Waraqah yang mengimamkan solat seisi rumahnya yang bercampur jantina disebabkan beliau paling berilmu tentang al-Quran (dihuraikan dalam bab lepas), banyak dipetik oleh para modenis sebagai misal bagi egalitarianisme gender yang dijulang pada zaman awal. Penelitian ke atas sejarah pula memungkinkan golongan modenis untuk menimbang-tara sumber-sumber lebih mutakhir seperti karya biografi Ibn Hajar yang cenderung meminimumkan peranan wanita di ruang awam, lantas membandingbezakannya dengan karya dari zaman sebelumnya. Usaha perbandingan sebegini berhasil mendedahkan kepada kita betapa karya yang lebih mutakhir adakalanya mengherotkan riwayat-riwayat dari zaman lebih awal. Herotan sebegini dilakukan dengan tujuan mempromosikan kedudukan wanita yang lebih rendah seiring dengan acuan kebudayaan zaman karya tersebut ditulis, dan ini bercanggah dengan sikap Islam yang lebih egalitarian, yang tertonjol pada zaman awal. Pada masa yang sama, beberapa hadith yang diragui kesahihannya, yang mengajukan pandangan misoginis mendiskriminasi wanita, turut diketepikan oleh para modenis kerana ia menggambarkan nilai kebudayaan selepas zaman Rasulullah. Nilai ini pula berkait dengan situasi sosio-politik yang spesifik,[39] di samping ia mencabuli ideal egalitarianisme gender dari zaman awal Islam sepertimana yang terangkum dalam Quran dan disokong rekod-rekod sejarah.

Dalam kaitan ini, sebilangan modenis turut menggalakkan penelitian kritis ke atas teks hadith itu sendiri, melangkaui analisis konvensional selama ini ke atas jalur periwayatan (*isnād*) sahaja. Hal ini bagi menentukan kesahihan sesuatu riwayat dengan lebih mendalam. Sebagai contoh, seorang ilmuwan lepasan al-Azhar pada abad ke-20, Muhammad al-Ghazali mengajukan analisis sebegini dalam buku beliau *al-Sunnah al-Nawabiyyah*.[40] Buku ini telah mendapat kritikan pedas daripada kelompok ilmuwan konservatif, khususnya di Arab Saudi.

Hakikat Jihād

Golongan modenis menyimpulkan bahawa konsepsi *jihād* di sisi puak Islamis radikal adalah bersalahan, malah tidak secocok, dengan sebahagian besar konsepsi *jihād* di sisi fiqh klasik serta konsep-konsep lain berkaitannya.

39. Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite* (Reading, MA, 1991), 49-61.

40. Judul penuh karya ini ialah *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* ("Sunnah Nabi: Antara Ahli Fiqh dan Ahli Hadith") (Kaherah, 1989).

Kita telah tinjau sebelum ini, seorang faqih ulung al-Shafi'i telah membahagikan dunia kepada tiga daerah: negeri perang, negeri aman, dan negeri di bawah perjanjian damai. Beliau melakukan pembahagian ini menerusi inisiatifnya sendiri, tanpa sandaran mana-mana dalil naqli. Golongan modenis memetik contoh ini untuk menunjukkan usaha al-Shafi'i melakukan *ijtihad* sendiri dalam upaya beliau menanggapi dunia penuh konflik yang dihuni beliau dahulu, khususnya dari sudut pandang Islamo-sentrik. Dunia zaman al-Shafi'i itu hakikatnya tidak ada persamaan pun dengan dunia kontemporari.[41]

Para reformis Muslim menunjukkan bahawa terdapatnya banyak perbezaan pandangan sepanjang zaman klasik dan pasca-klasik, dan kepelbagaian ini memaparkan hakikat *jihād*, serta isu-isu berkaitan lain, yang sentiasa ditimbangtara dan berubah mengikut peredaran masa dalam karya-karya klasik tersebut. Sekali lagi, puak reformis dan modenis merujuk kepada riwayat-riwayat tentang pandangan serta amalan para *salaf* yang berkaitan dengan topik ini bagi mencabar keabsahan pegangan golongan Islamis, khususnya yang berjalur radikal. Contoh daripada abad pertama selepas Islam yang kerap dibawa oleh golongan modenis ialah layanan terhadap orang Kristian Habsyah oleh Rasulullah dan ramai pemerintah Muslim selepas baginda. Orang-orang Kristian Habsyah di bawah pemerintahan al-Najasyi yang warak itu menjadi masyhur dalam sejarah Islam kerana membantu melindungi sekumpulan pelarian Muslim daripada layanan buruk puak jahiliah di Mekah. Hijrah mereka ke Habsyah berlaku sebelum peristiwa hijrah Nabi Muhammad dan para sahabat ke Madinah pada 622. Akibat daripada layanan baik mereka serta persaudaraan sesama agama samawi, ramai pemerintah Muslim pada zaman awal meneladani Rasulullah untuk mengecualikan orang-orang Habsyah daripada membayar cukai kepala (*jizyah*) yang sepatutnya dikutip daripada orang-orang bukan Islam. Malah, tanah mereka turut dianggap sebagai sebahagian daripada daerah aman/dalam perjanjian damai. Selain itu, orang-orang Nubia di Afrika Utara juga dikecualikan daripada *jizyah* dan tidak dianggap sebagai *dhimmī* (orang-orang yang dilindungi"), walaupun mereka sebenarnya bukan Islam. Bahkan, mereka turut memeterai perjanjian perdagangan (*baqṭ*) dengan orang Islam mengikut syarat bahawasanya mereka akan saling

41. Sebagai contoh, Mohammad Talaat al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (The Hague, 1968), 104.

memperdagangkan barangan masing-masing.[42] Selain itu, layanan mesra Rasulullah kepada orang-orang Kristian Najran di Madinah, di mana baginda membenarkan mereka bersembahyang di Masjid Nabawi dan menjamin perlindungan berterusan ke atas gereja-gereja mereka, berhasil menetapkan piawaian baharu dalam hal hubungan antara agama.[43] Golongan Muslim modenis menggunapakai contoh-contoh konkrit dalam sejarah sebegini untuk mengukuhkan hujah mereka bahawa pada era kesepakatan negara-negara di peringkat antarabangsa yang saling menerima nilai bersama seperti hak asasi manusia serta kesalingwujudan secara aman kini, contoh-contoh interaksi silam antara umat Islam dengan bukan Islam mampu menjadi model yang lebih cocok lagi sepadan bagi melatari hubungan antara budaya mutakhir ini. Seterusnya, model ini turut mengajukan kepada kita hakikat bahawa hubungan umat Islam dengan bukan Islam dikendalikan bukan berdasarkan kepercayaan kepada mana-mana agama, tetapi atas dasar kerjasama serta kesanggupan berdamai di kalangan masyarakat yang terlibat.

Di samping itu, mereka juga menyatakan bahawa *jizyah* atau cukai kepala itu tidak selalunya dikutip daripada golongan bukan Islam secara konsisten. Golongan wanita, warga emas, fakir miskin, rahib-rahib dan paderi-paderi keagamaan lazimnya dikecualikan daripada membayar cukai tersebut. Terdapat juga beberapa contoh apabila orang bukan Islam memohon untuk membayar zakat, yakni cukai untuk orang yang memerlukan yang wajib dibayar orang Islam, bagi menggantikan *jizyah* dan permohonan tersebut diterima. Sebab itulah, 'Umar ibn al-Khattab mengecualikan orang Kristian dari puak Banī Taghlīb daripada membayar *jizyah* selepas mereka memprotes kutipan cukai tersebut ke atas mereka, lantas digantikan dengan kutipan zakat. Orang-orang Kristian di Tanukh pun dilayan sebegitu rupa oleh beliau. Malah, puak Jarājimah pula bersetuju untuk berkhidmat dalam tentera sebagai menggantikan bayaran *jizyah*.[44] Golongan modenis banyak merujuk kepada contoh-contoh sejarah sebegini bagi membuktikan betapa hakikat serta pelaksanaan *jizyah* itu sendiri boleh berubah-ubah.

Golongan modenis juga menyatakan bahawa imej 'Umar yang lebih

42. Majid Khadduri, *War and Peace*, 257-261.
43. Lihat, sebagai contoh, Ramadan, *In the Footsteps*, 114-117.
44. Khadduri, *War and Peace*, 197-199.

awal, yang lebih mesra itu menunjukkan sikap pemurah dan toleran yang diperintahkan kepada umat Islam dalam perhubungan mereka bersama orang-orang Yahudi dan Kristian. Namun, mereka mengkritik imej 'Umar dalam catatan yang lebih mutakhir sebagai satu figura yang kurang sikap toleransi, yang berkompromi dengan nilai-nilai yang disebutkan tadi.[45] Pembahagian dunia kepada dikotomi dua sfera yang saling bertelingkah dan menuntut kepada penguasaan satu sfera ke atas sfera yang satu lagi dianggap oleh golongan modenis sebagai idea yang sudah ketinggalan zaman. Dalam kaitan ini, Muhammad 'Abduh dan Rashid Rida menyatakan bahawa pembahagian dunia secara dwipolar tersebut telah lapuk selama berabad-abad lamanya, malah mereka juga mengiktiraf bahawa kesalingwujudan secara aman merupakan situasi yang sepatutnya normal antara negara-negara Islam dengan bukan Islam.[46] Selain itu, Mahmud Shaltut (w. 1963), seorang reformis seperti 'Abduh yang pernah juga menjadi rektor Universiti al-Azhar, turut mengekspresi pandangan yang serupa. Beliau menyambung lagi dengan menyatakan bahawa umat Islam dengan bukan Islam sepatutnya diberikan hak serta tanggungjawab yang sama rata dalam sebuah negara majoriti Muslim, dan hanyasanya perang mempertahankan diri sebagai respon kepada ancaman luar adalah dibenarkan.[47]

Seterusnya, golongan modenis juga mahu memperlihatkan aspek-aspek spiritual dan reformis sosial yang kedapatan dalam konsep *jihād* dan kemudiannya mengembalikan cakupan semantiknya secara penuh. Hal ini kerana, cakupan semantik konsep tersebut telah disempitkan oleh beberapa fuqaha zaman pertengahan yang tidak jujur, yang hanya merespon kepada situasi dunia ketika itu yang saling bermusuh dan bertelingkah. Bukan itu sahaja, pemahaman fuqaha tersebut terhadap dunia ketika itu pun bersandarkan maklumat yang sebahagiannya benar, sebahagian lain hanya khayalan semata-mata. Puak modenis menolak status ayat yang dikenal sebagai "ayat pedang" itu sebagai dalil pemansuh (*nāsikh*), kerana ia akan mengakibatkan kita memansuhkan banyak ayat Quran lain yang mengajak kepada keamanan atau rundingan damai.[48] Selain menekankan kepelbagaian

45. Sachedina, *Islamic Roots*, 64-69.

46. *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (Oxford, 1995), 2:369-373.

47. Lihat Kate Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (Oxford, 1993), 68.

48. Al-Suyuti, *Itqān*, 2:714. Kata beliau, "ayat pedang" tersebut akan secara efektifnya memansuhkan 124 ayat lain tentang rundingan damai dan keamanan.

makna istilah *jihād* dalam Quran, golongan modenis turut merujuk kepada kerencaman pendapat daripada golongan *salaf* zaman awal berkenaan hakikat *jihād* dan kesyahidan. Sebab itulah golongan modenis menekankan banyak riwayat yang direkodkan dalam koleksi-koleksi hadith zaman awal, seperti kitab *Muṣannaf* oleh 'Abd al-Razzaq, yang mendefinisikan *jihād* sebagai perjuangan sehari-hari untuk hidup dengan soleh menerusi amalan ibadat, usaha mencari rezeki halal, atau membahagiakan keluarga masing-masing, bukan sekadar mempertahankan tanah Islam secara ketenteraan sahaja.[49] Riwayat-riwayat sebegini digunapakai oleh mereka sebagai dalil naqli bagi menyokong pendirian mereka bahawa aspek *jihād* yang rencam itu telah melatari kehidupan para *salaf* zaman awal. Konsepsi *jihād* secara ketenteraan yang bersifat monolitik, yang banyak dipromosikan oleh ramai fuqaha klasik pula hanyalah satu perkembangan pemahaman dalam sejarah yang sentiasa berubah-ubah, justeru ia tidak bersifat normatif lagi pada hari ini.[50] Menurut puak modenis, pendirian golongan Islamis radikal kontemporari bahawasanya *jihād* merujuk kepada aktiviti ketenteraan yang berterusan ke atas pihak yang berbeza dengan mereka, baik orang Islam mahupun bukan Islam, sehingga pihak tersebut bersetuju dengan pendapat mereka merupakan satu herotan yang tragis dan menjengkelkan ke atas satu konsep yang mulia lagi memuliakan di sisi moral. Di sini, kerja-kerja merampas semula konsep ini daripada golongan ekstremis tersebut perlu kita lakukan setelah sekian lama ia dimanipulasi.

49. Lihat Abou El Fadl, *Great Theft*, 220-249; Afsaruddin, "Competing Perspectives," 15-31.
50. Lihat artikel-artikel ini: "The Myth of a Militant Islam," oleh David Dakake dan "Recollecting the Spirit of Jihad," oleh Reza Shah-Kazemi dalam *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, ed. Joseph E. B. Lumbard (Bloomington, IN, 2004), 3-38; 121-142.

BAB 11

Timbang Tara Ke Atas Pandangan Golongan Islamis Dan Modenis

Dalam buku ini, kita telah bermula dengan tinjauan ke atas zaman serta latar kehidupan yang mendasari permulaan Islam pada awal abad ketujuh sehinggalah pertengahan abad kesembilan Masihi. Ia merangkumi tiga generasi pada zaman Salaf Yang Soleh. Dalam dua bab sebelum ini, kita telah berfokus kepada peletakan golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* sebagai suri teladan nan paradigmatik, khususnya oleh golongan Islamis jalur keras juga modenis, dalam usaha mereka untuk merangka serta mengabsahkan respon masing-masing terhadap modeniti dan globalisasi. Dua proses tersebut—modeniti dan globalisasi—dipimpin oleh dunia Barat yang sebahagian besarnya sekular dan tampaknya sedang memegang hegemoni global. Kita telah pun mendokumentasikan beberapa pendirian penting daripada dua kelompok tersebut dalam isu-isu pokok, yang akhirnya menampakkan rekayasa imej golongan *salaf* yang saling bertingkah. Hal ini membuka ruang kepada kita untuk seterusnya melakukan penelitian lanjut berkenaan kem manakah yang lebih andal dalam dakwaan "pemilikan" mereka terhadap golongan Salaf Yang Soleh tersebut. Penelitian akan dilakukan dalam empat topik utama kita.

Isu "Negara Islam"

Golongan Islamis berpegang bahawa konsep "Negara Islam" telah pun terbina dengan sepenuhnya semasa zaman Rasulullah, dan sedia untuk diikuti sahaja semasa zaman *Rāshidūn*. Sekarang kita tahu bahawa pendirian

sebegini, walaupun hanya berpandukan tinjauan kita yang sangat ringkas sebelum ini, adalah bersifat nyah-sejarah. Tidak ada satu pun sumber dari zaman pra-moden—Quran, hadith, karya-karya sejarah, atau tafsir—pernah merujuk kepada istilah penting golongan Islamis, iaitu *al-Dawlah al-Islāmiyyah* ("Negara Islam"), *al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah* ("Pentadbiran Islam"), atau *al-ḥākimiyyah*. Jika kita merujuk kepada zaman kehidupan Rasulullah dan periode *Rāshidūn* sepelas itu, istilah *ummah* banyak digunapakai dalam sumber-sumber awal bagi merujuk kepada komuniti Islam dan masyarakat politiknya. Tambahan lagi, istilah *ummah* yang digunakan dalam Quran tidak terhad kepada umat Islam sahaja, tetapi merangkumi umat Kristian dan Yahudi juga, malah turut digunakan untuk merujuk kepada kelompok yang telah lama pupus. Makna perkataan *ummah* yang meluas ini terpancar menerusi Piagam Madinah yang dirangka Rasulullah sendiri, apabila istilah tersebut turut mencakupi komuniti Yahudi di Madinah.

Sebenarnya, istilah *dawlah* (lit. "putaran," "berlegar-legar") pertama kali digunakan untuk merujuk kepada revolusi ʻAbbasiyah, dan seterusnya digunakan dalam karya-karya tertentu untuk merujuk kepada dinasti yang pelbagai.[1] Maka, *al-Dawlah al-ʻAbbāsiyyah* dan *al-Dawlah al-Fāṭimiyyah* masing-masing merujuk kepada dinasti ʻAbbasiyah dan Fatimiyah. Berkenaan istilah *al-Ḥākimiyyah* yang banyak digunakan Islamis pula, ia sebenarnya berasal daripada slogan golongan Khawarij pada abad pertamh Hijrah/ketujuh Masihi. Golongan Khawarij ialah golongan yang "keluar" daripada bala tentera ʻAli dan penyokong-penyokong beliau. ʻAli dan penyokongnya mahu menggunakan jalan rundingan damai bagi menyelesaikan perbalahannya dengan Muʻawiyah, pesaingnya untuk merebut takhta khalifah dari puak Umayyah. Golongan Khawarij ini tetap keras kepala, kerana mereka percaya bahawa "penghakiman/keputusan akhir hanya di tangan Tuhan," lantas melabelkan semua umat Islam lain sebagai kurang iman mereka kerana tidak mengikuti platform ekstremis tersebut. Peristiwa ini merupakan bayangan yang menggerunkan apabila kita melihat golongan Islamis militan pada hari ini. Pun begitu, adalah penting juga untuk disebut di sini bahawa puak Khawarij sendiri tidak menggunakan istilah *al-ḥākimiyyah* tersebut dalam konteks Islamis hari ini.

1. Lihat artikel "Dawla," dalam *EI2*, 2:177-178.

Lewat sumber-sumber awal, tiada bukti langsung bahawa para sahabat mengikuti satu cetak biru yang diturunkan oleh Tuhan berkenaan isu "kerajaan Islam" atau "Negara Islam" dalam proses pemilihan pewaris pertama pemerintahan Rasulullah. Sepertimana yang telah kita lihat, sumber-sumber yang kebanyakannya sumber sejarah atau biografi (Sunni) menceritakan bahawa golongan Muslim awal itu terkejut dan terpinga-pinga mendengar berita kewafatan Rasulullah di Madinah pada 632. Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah pertama semasa episod *saqīfah* di Madinah sejurus selepas kewafatan Rasulullah itu disebut 'Umar sebagai peristiwa "*faltah*," yang bermaksud respon segera umat Islam zaman awal secara *ad hoc* terhadap situasi khusus seperti itu. Penggunaan istilah tersebut bersama-sama deskripsi tentang peristiwa-peristiwa yang berlaku menjelang pelantikan Abu Bakar sesungguhnya menunjukkan betapa hal pentadbiran politik adalah tidak sakral dan boleh berubah-ubah pada zaman awal Islam. Ia turut bergantung kepada timbang tara berpandukan nalar manusia bersama-sama penilaian ke atas kebajikan serta kepentingan masyarakat. Tambahan lagi, hakikat bahawa Rasulullah tidak melantik mana-mana pewaris kepimpinan baginda (menurut majoriti umat Islam) atau memerintahkan supaya bentuk pentadbiran tertentu dijalankan selepas kewafatannya jelas menunjukkan kepada kita; perkara pentadbiran politik tidak dianggap sebagai sesuatu yang memiliki perintah khusus dalam agama. Justeru, hal-hal politik merupakan daerah di mana manusia boleh berdikari menggunakan nalarnya sendiri, menurut tuntutan situasi tertentu yang dialaminya.

Majoriti sumber sejarah meriwayatkan bahawa perbahasan hangat yang melatari pelantikan khalifah pertama itu, seperti yang telah kita tinjau, sebenarnya didasari oleh konsep Quran yang luas maknanya, iaitulah konsep sumbangan silam (*sabiqah*) dan keunggulan peribadi (*faḍīlah*). Dua konsep ini menjadi asas umum kepada garis panduan dalam menentukan kepimpinan yang absah. Prinsip-prinsip ini seterusnya ditonjolkan lagi dengan penuh gilang-gemilang menerusi poenginstitusian *dīwān*, iaitu daftar pencen rakyat yang ditubuhkan oleh 'Umar, khalifah kedua, tidak lama selepas kewafatan Rasulullah. Sepertimana yang telah kita bincangkan, institusi *dīwān* tersebut menetapkan satu sistem di mana sumbangan silam seorang Muslim menjadi kriteria penting dalam menentukan jumlah pencen yang diperolehinya daripada perbendaharaan negara. Penubuhan *dīwān* ini merupakan sesuatu rekaan baharu yang inovatif oleh 'Umar, kerana tindakan ini tidak ada sandaran daripada zaman Rasulullah. Kata sumber-

sumber sejarah, ʻUmar meminjam idea institusi sebegini daripada orang-orang Parsi. Dengan cara demikian, beliau mengiktiraf institusi ini sebagai sesuatu yang mampu melaksanakan paradigma Quran—iaitulah sumbangan silam dan keunggulan peribadi sebagai prinsip penyusunan sosio-politik dan ekonomi yang asasi. Tentunya, *dīwān* sudah pun mencetuskan kontroversi sejak zaman beliau lagi, kerana sebilangan pihak menganggap penubuhan serta fungsinya berupaya mencabul prinsip asas egalitarianisme dalam Quran. Hal ini kerana, ia berpandukan sistem yang mengutamakan sebahagian ke atas sebahagian yang lain, meskipun keutamaan ini diberi mengikut keunggulan moral seseorang seperti yang telah kita telusuri sebelum ini.[2] Seperkara penting yang perlu kita tekankan di sini ialah, ʻUmar tidak pernah mendakwa bahawa beliau ketika itu sedang mengikuti amalan Rasulullah (dan memang pun beliau tidak mengikuti Rasulullah dalam hal ini), malah beliau juga tidak mengatakan bahawa pelaksanaan daftar pencen sebegitu merupakan *satu-satunya* saluran yang absah untuk menjalankan prinsip pemerintahan mengikut konsep sumbangan silam dan keutamaan moral yang luas skopnya itu di sisi Quran. Selepas itu, ʻUthman, yang menggantikan beliau menjadi khalifah, merasa bahawa adalah penting untuk meneruskan institusi *dīwān* atas sebab prinsip-prinsip tadi. Namun, khalifah *Rāshidūn* terakhir, ʻAli pula tidak merasakan sedemikian. ʻAli percaya bahawa matlamat Quran untuk mencipta sebuah masyarakat beriman yang setara antara satu sama lain akan dicapai dengan lebih berkesan jika sistem pengagihan pencen pada zamannya dilakukan dengan sama rata dan tiada siapa pun diberikan keistimewaan. Menerusi contoh khusus *dīwān* berserta bentuk penyusunannya yang berbeza tadi, kita dapat lihat bahawa empat khalifah pertama tersebut merupakan orang-orang yang inovatif dalam merespon kepada situasi sejarawi atau politik yang spesifik. Dengan cara memetik dalil Quran dan sunnah Rasulullah yang sama, mereka sendiri sampai kepada tafsiran berbeza berpandukan nalar rasional masing-masing. Selepas zaman mereka, keputusan mereka itu dianggap oleh masyarakat sebagai setara keabsahannya kerana masing-masing menuruti situasi sejarawi tertentu.

Dalam bab 7, kita telah meninjau pelbagai tafsiran ayat Quran 4:59 bermula daripada zaman Umayyah, dan saya telah berkomentar tentang bagaimana pemahaman ke atas frasa *ūlū ʾl-amr* (“para pemilik autoriti”)

2. Lihat, sebagai contoh, karya ilmuwan abad kelapan Abu Yusuf, *Kitāb al-Kharaj*, 140.

boleh berubah-ubah mengikut perubahan idea kepemimpinan dalam konteks sejarah yang berbeza. Dalam bab sebelum ini pula, kita telah membicarakan tafsiran Rashid Rida ke atas istilah kritikal ini dan menemukan bahawa pemahaman beliau ke atas istilah tersebut merujuk secara umum kepada mereka yang memiliki ilmu atau kepakaran dalam pelbagai bidang. Idea ini turut dihuraikan oleh seorang mufasir abad kelapan, Mujahid ibn Jabr, ketika beliau mentafsirkan istilah ini sebagai merujuk kepada "orang yang memiliki pengetahuan jua kefahaman" secara umum.

Kritikan yang akan kita halakan kepada konsepsi autoriti politik di sisi golongan Islamis dan idea "Negara Islam" mereka akan banyak menggemai kritikan daripada puak modenis. Ia merupakan kritikan yang terzahir daripada penelitian rapat ke atas pelbagai jenis sumber awal—daripada karya sejarah, biografi, tafsir, dan hadith—selain pembacaan teliti ke atas teks Quran itu sendiri. Kesemua sumber tersebut, jika diletakkan bersama-sama, tidak menyokong idea konkrit bagi sebuah "Negara Islam," ataupun sebuah mandat naqli yang bersifat *a priori* ke atas apa-apa bentuk "kerajaan Islam" yang spesifik. Sebab itulah, adalah sangat signifikan apabila Abu Bakar, menurut sumber-sumber yang kedapatan pada kita, digelar *Khalīfat Rasūl Allāh*. Gelaran ini tidak mengandung apa-apa usaha mengangkat diri kononnya dialah wakil atau timbalan kepada Tuhan di atas muka bumi. 'Umar pula, ketika beliau mewarisi pemerintahan Abu Bakar, digelar dengan dua gelaran: *Khalīfat Abī Bakr* ("pengganti Abu Bakar") dan *Amīr al-Mu'minīn* ("pemimpin orang-orang mukmin"). Penggunaan gelar *Khalīfat Allāh* ("wakil/timbalan Tuhan") oleh kerajaan Umayyah dan 'Abbasiyah yang muncul selepas itu sebenarnya merupakan satu perubahan radikal berbanding tradisi zaman awal. Malah, ia juga mencerminkan pengaruh Hellenik dan Parsi yang kian menebal ke atas idea-idea pentadbiran politik atau hierarki sosial, khususnya pada zaman 'Abbasiyah.[3]

Berdasarkan bukti-bukti dokumentasi tersebutlah, golongan modenis menolak usaha mempolitikkan Islam secara ekstrem yang banyak dilakukan golongan Islamis. Bahkan, pemerhatian mereka juga tepat apabila mereka menyatakan bahawa projek Islamis radikal untuk mengadunkan kepercaya-an agama dalam kuasa politik merupakan sebuah usaha merampas keluasan ufuk Islam sebagai sebuah tradisi beragama. Projek tersebut akan kemudiannya merendahkan martabat Islam menjadi sebuah ideologi politik

3. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge, 1997).

semata-mata. Meskipun ramai Muslim modenis bersetuju bahawa nilai-nilai agama memiliki peranan bersar di ruang awam, mereka akan menafikan bahawa di sana terdapatnya perintah-perintah agama tentang bentuk pentadbiran atau tindakan-tindakan politik yang khusus. Sebabnya, hal pentadbiran politik (*siyāsah*) melibatkan pertimbangan-pertimbangan sekular, dan sebenarnya perkara ini telah disedari sejak awal lagi dalam politik masyarakat Islam serta turut diamalkan di dunia sebenar.[4]

Sepertimana yang telah kita tinjau dalam bab sebelum ini, golongan modenis juga cenderung untuk berpandangan bahawa ada banyak khazanah dalam tradisi Islam yang boleh difahami sebagai sejajar secara *mutatis mutandis* dengan premis serta objektif sistem demokrasi moden. Sistem ini difahami sebagai sistem yang memberi pengiktirafan selayaknya kepada sistem moraliti baik yang rasional mahupun yang berakarkan agama. Prinsip-prinsip seperti shūrā, bayʿah, dan ijmāʿ semuanya mampu diabstrakkan dan disesuaikan untuk diselarikan dengan tuntutan demokrasi moden seperti sistem pilihan raya, ratifikasi popular rakyat, dan pengiktirafan ke atas kehendak popular rakyat. Penelitian kita sendiri ke zaman silam telah mengizinkan kita untuk lebih menyebelahi optimisme golongan modenis ini yang lebih kuat asasnya—vis-à-vis pendirian Islamis jalur keras—dalam tren sejarawi umat Islam zaman awal. Sejarah awal umat Islam menunjukkan kepada kita betapa bentuk kerajaan yang berasaskan rundingan bersama telah dijalankan, baik di peringkat ideal atau realiti. Kemudian, seiring peredaran masa, ideal tersebut kekal terjaga, tetapi realitinya semakin pudar. Pun begitu, di sana masih ada kepelbagaian pandangan berkisarkan persoalan keperluan kepada satu pemerintahan serta apakah sifat-sifat tradisi politik Islam sepanjang sejarah (lihat di bawah). Sifat perbahasan yang dilatari kepelbagaian inilah yang bakal menjadi relevan untuk masa depan, kerana ia membuka jalan kepada usaha inovatif umat Islam dalam mendepani cabaran-cabaran sistem politik moden.

Keluasan Perundangan Islam Dan Skopnya

Jika kita melihat daripada tinjauan ringkas kita terhadap perkembangan serta fungsi syariat Islam tadi, sebenarnya pandangan Islamis tentang tabiat syariat dan skopnya yang absolut itu tampaknya bercanggah dengan sikap

4. Filasuf asal Mesir, Hasan Hanafi dalam bukunya bertajuk *Islam in the Modern World* (Cairo, 1995) berpegang bahawa Islam itu pada dasarnya adalah sekular.

umat Islam zaman awal dalam isu penetapan hukum fiqh. Malah, ia juga bertentangan dengan konsep fiqh zaman pra-moden seperti objektif tertinggi syariat (*maqāṣid*) dan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah*). Tambahan lagi, golongan Islamis jalur keras juga kurang mengapresiasi konteks sebenar dalam sejarah berkaitan pengamalan hukum-hakam fiqh tertentu dan pelaksanaan pandangan-pandangan yang spesifik. Sebelum ini, kita telah melihat kepada contoh yang banyak disebut-sebut, iaitu al-Shafi'i yang melakukan *ijtihād* baharu apabila beliau berpindah dari Iraq ke Mesir. Hal ini kerana, kekhususan budaya serta dinamisme sosial yang baharu di Mesir menuntut kepada penilaian semula ke atas hukum-hakam fiqh di sisi beliau.

Salah satu (jika tidak satu-satunya) ciri paling ketara bagi kebanyakan wacana Islamis ialah penekanan mereka terhadap hubung kait agama dengan politik yang tidak boleh dirundingkan lagi (atau sejenis kesatuan sepertimana gereja dengan negara dalam konteks agama Kristian). Pegangan ini terletak di atas andaian bahawa kombinasi dua ruang tersebut mencerminkan realiti zaman awal masyarakat Islam. Namun, tinjauan kita ke atas periode perkembangan awal umat Islam mencabar pegangan tersebut. Sepertimana yang boleh dilihat dalam perbincangan kita setakat ini, sebahagian besar syariat Islam itu secara umumnya bersifat a-politikal.[5] Maka, ia membuka ruang seluas-luasnya untuk ruang kepolitikan diisi dengan hasil nalar manusia sendiri dalam usahanya merekabentuk sistem atau kerangka pentadbiran autoriti politik yang tidak mencabul prinsip-prinisp moral yang umum, umpamanya prinsip keadilan dan egalitarianisme. Biarpun pada kurun-kurun terawal Islam, ruang kepolitikan jua pentadbiran adalah berkait dengan apa yang kita kenal hari ini sebagai hal-hal duniawi atau sekular, dan pengurusan hal-hal ini jarang sekali diganggu-gugat oleh hukum-hakam khusus dalam agama. Nasihat-nasihat moral dan praktikal dalam perkara sedemikian adakalanya diambil daripada nas-nas agama selagimana ia sesuai dilaksanakan. Tetapi, pada masa yang sama, panduan pemerintahan juga diambil daripada manual-manual nasihat pentadbiran yang asalnya bukan Islam, seperti cerita *Kalīlah wa Dimnah* yang mana versi terjemahannya boleh didapati di Baghdad sejak abad kelapan. Karya sebegini

5. **Nota penterjemah:** Saya menterjemah perkataan ini secara langsung daripada bahasa Inggerisnya, *apolitical*. Daripada keseluruhan konteks penulisan beliau, penulis bukanlah bermaksud bahawa syariat Islam tiada kaitan *langsung* dengan politik, tetapi ia membawa maksud syariat tidak pernah dipergunakan untuk kepentingan politik sempit beberapa kelompok tertentu.

banyak menganjurkan hikmah kebijaksanaan serta amalan terbaik pemerintahan daripada masyarakat pra-Islam dan bukan Islam. Malangnya, puak Islamis jalur keras kerap menolak tradisi humanistik zaman pra-moden yang gilang-gemilang, yang dicetuskan oleh kecergasan gerakan penterjemahan pada abad kesembilan (dihuraikan lanjut dalam bab 8) itu. Kata mereka, karya sebegini merupakan sesuatu yang berada di luar tradisi Islam dan bakal merosakkan Islam pada akhirnya. Pada masa yang sama, golongan modenis pula lazimnya meraikan tradisi humanistik tersebut sebagai sesuatu yang sejati dalam batang tubuh tradisi Islam. Mereka merujuk kepada betapa hebatnya perkembangan kebudayaan ketika zaman ʻAbbasiyah sebagai manifestasi keterbukaan tradisi Islam ke atas apa saja yang mampu memperkaya kehidupan manusia secara spiritual, estetika, dan intelektual; tidak kiralah dari mana pun ia datang.

Justeru, dunia Yunani, Parsi, India, China, dan khazanah purba dari Timur Dekat menjadi lautan tak bertepi bagi umat Islam yang sanggup menebarkan layar dan mengharung badai demi mencicip kemanisan ilmu (*riḥlat ṭalab al-ʻilm*). Mereka memasak dalam jiwa masing-masing nasihat Rasul tercinta, "Tuntutlah ilmu walau ke negeri China!" Usaha mereka mencari sebuah keindahan tidak pernah terpisah daripada upaya mencari kebenaran; dan ia tidak sekali-kali boleh direndahkan martabatnya mengikut sempadan politik atau kemazhaban yang amat sempit itu.[6]

Kita telah berbahas panjang lebar tentang periode *Rāshidūn* itu dan betapa sedikitnya bukti yang boleh menyokong idea bahawa ketika itu sudah terdapatnya politik yang disakralkan. Autoriti yang diamalkan oleh para khalifah awal adalah umumnya di peringkat politik dan epistemik, yakni berpaksikan kebijaksanaan mereka memerintah dan ketinggian ilmu mereka. Autoriti mereka untuk mentafsir syariat turut dikongsi bersama oleh para sahabat agung lainnya, seperti ʻAbdullah ibn ʻAbbas, Ibn Masʻud, ʻAishah, dan lain-lain. Pada zaman pasca-*Rāshidūn* pula, hal pentadbiran politik sedemikian dikenali dengan istilah *siyāsah*, satu istilah bahasa Arab yang bukan dari Quran. Ia merujuk kepada ruang kedisinikinian dan duniawi semata-mata. *Siyāsah* sebenarnya merujuk kepada satu sistem umum bagi undang-undang pentadbiran dan kehakiman yang kebanyakannya daripada

6. Upaya mendakap keindahan dan kebenaran sebagai dua saudara rapat pernah dihuraikan dengan puitis oleh Abou el Fadl dalam bukunya *Conference of the Books*, passim.

sumber bukan agama, dan ia kadangkala bertembung dengan *fiqh*, iaitu sistem perundangan yang diambil daripada agama.[7] Pembatasan ruang *siyāsah* dengan ruang *fiqh* sebegitu menunjukkan hakikat bahawa para ilmuwan zaman pertengahan mengiktiraf pemisahan antara ruang keagamaan dengan ruang kepolitikan dalam banyak hal. Sebab itulah, sejarawan Ira Lapidus pernah berkomentar:

> Meskipun ramai umumnya bersetuju bahawa institusi kenegaraan dan keagamaan itu sepatutnya menyatu (dan itulah juga ideal bagi umat Islam), dan bahawasanya Islam ialah cara hidup total yang mendefinisikan hal-hal kepolitikan, sosial, mahupun kekeluargaan, banyak masyarakat Islam tidak mengikut pun ideal ini. Mereka dibina dengan memisahkan institusi kenegaraan dengan keagamaan. Bahkan, majority masyarakat Muslim sepanjang zaman sebenarnya terus-menerus mengamalkan pemisahan *de facto* antara hal pentadbiran dengan hal keagamaan sebegini.[8]

Selain daripada memberi garis panduan moral yang umum tentang kebertanggungjawaban pemerintah kepada rakyat dan menggesa rundingan bersama (*shūrā*) secara kerap dalam persoalan kemasyarakatan atau soal peribadi, Quran dan sunnah sangat sedikit bercakap tentang cara gaya pentadbiran politik serta mekanisme pengamalannya di dunia sebenar. Dalam kaitan ini, pemikir modenis Fazlur Rahman pernah menyelar dengan sinis slogan-slogan yang melaungkan kemustahilan pemisahan antara agama dengan politik dalam Islam. Katanya, slogan sedemikian "diperkudakan untuk memperdaya orang-orang kebanyakan supaya mereka menerima idea bahawa Islam perlu digunakan bagi memenuhi objektif jangka pendek lagi sempit politik kepartian mereka, bukannya amalan berpolitik dan kenegaraan sebagai sesuatu untuk memenuhi objektif jangka-panjang Islam."[9]

---

7. Lihat al-Maqrizi, *Khiṭaṭ* (Kaherah, 1934), 2:220. Untuk maklumat lanjut, lihat artikel "Siyasa Shar'iyya," *EI2*, 9:694-696.

8. Lihat tulisan beliau, "State and Religion in Islamic Societies," *Past and Present* 151 (1996):24. Untuk pandangan serupa, lihat juga Sami Zubaida, *Islam, the People and the State* (London, 1989).

9. Dinyatakan dalam buku beliau *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, 1982), 140.

Menurut kebanyakan sumber, pada zaman awal perkembangan Islam, di sana masih belum ada satu konsensus universal berkenaan mandat *agama* (bezakan ini dengan mandat politik yang didapati daripada pragmatisme semasa) dalam memilih lalu melantik pemerintah bagi masyarakat Islam. Malah, terdapat juga beberapa kumpulan Muslim pada zaman tersebut tidak menerima idea bahawa mereka memerlukan seorang pemerintah atau satu bentuk kerajaan demi mengelakkan huru-hara dalam masyarakat. Di kalangan kelompok Muktazilah pada abad kelapan, al-Asamm dan al-Nazzam berpendapat bahawa seorang khalifah tidak perlu ada selagimana umat Islam berpegang kepada Quran dan mengikuti contoh tauladan Rasulullah. Ada juga ilmuwan lain yang berpendapat bahawa bilangan pemerintah melebihi seorang, ataupun dalam bentuk satu badan pemerintahan, turut mampu melaksanakan undang-undang serta mengekalkan keamanan secara efektif (jika tidak lebih efektif) sama seperti seorang pemerintah yang kuat. Kemudian, ketikamana wilayah kekuasaan Islam menjadi terpecah pada abad kelapan dengan dua khalifah saling merebut takhta (khalifah ʻAbbasiyah di Baghdad dan khalifah Umayyah di Andalusia atau Sepanyol Muslim), pemikir-pemikir politik zaman pra-moden terpaksa mengiktiraf perubahan realiti politik tersebut. Mereka juga mengiktiraf keabsahan pemerintahan lebih daripada seorang khalifah pada masa yang sama.[10]

Kepelbagaian pandangan dalam tiga kurun pertama selepas Islam turut ditonjolkan menerusi tulisan ahli teologi Muktazilah abad kesebelas, ʻAbd al-Jabbar (w. 1095). Beliau menyatakan bahawa ketika itu ada tiga jalur fahaman yang utama, yang masih berlegar di sekeliling beliau, berkenaan isu kekhalifahan. Pandangan pertama yang minoriti menyebut bahawa kekhalifahan bukanlah satu kewajipan; pandangan kedua berpegang bahawa kekhalifahan adalah wajib pada akal; dan pandangan ketiga pula berpegang bahawa ia wajib menurut syariat agama.[11] Kewujudan pelbagai jalur fahaman

10. Untuk perbahasan lebih mendalam tentang beberapa noktah ini, lihat artikel saya, "The 'Islamic State,' " 153-173.

11. Lihat karya beliau *al-Mughnī fī al-ʻAdl wa al-Tawḥīd* ("Sumber Yang Amat Kaya Perihal Keadilan dan Ketauhidan [Tuhan]"), ed. ʻAbd al-Halim Mahmud dan Sulayman Dunya (Kaherah, tiada tarikh), 20:16. Saya terhutang budi kepada Hayrettin Yucesoy untuk rujukan ini; lihat kertas beliau (masih belum terbit) "Is Political Leadership Necessary? Religious and Rational Morality in Islamic Political Thought," yang disampaikan di persidangan anjuran Middle East Studies Association, Anchorage, AK,

berbeza sebegini menunjukkan betapa ketika itu terdapatnya perdebatan aktif antara ramai pemikir tentang isu kritikal ini, iaitulah isu pentadbiran dan pengurusan sosio-politik. Malah, perdebatan ini tidak terhalang oleh apa-apa idea "mandat" keagamaan yang menyuruh ke arah sesuatu bentuk institusi politik khusus. Cadangan dan penyelesaian yang mereka tawarkan jelas-jelas merupakan produk nalar rasional dan refleksi moral yang mendalam, berpandukan keperluan zaman serta situasi kehidupan mereka ketika itu. Hanya apabila kita memasuki abad kesepuluh, barulah ahli teologi Sunni yang masyhur, al-Ashʿari (w. 935) mula menggariskan doktrin bahawa kekhalifahan (atau selalu juga dikenali dengan istilah keimaman) merupakan satu keperluan di sisi syariat Islam. Namun, meskipun pada ketika itu idea sedemikian sudah mula popular, hakikatnya masih terdapat ramai pemikir Muslim yang terus berpegang bahawa isu kepemimpinan harus ditimbangtara menurut neraca praktikal, bukannya menerusi apa-apa perintah khusus keagamaan. Sebab itulah, seorang ilmuwan abad ke-14, ʿAdud al-Din al-Iji (w. 1355) berpendapat bahawa kewajipan kepada kekhalifahan itu dibina menerusi konsensus popular dan utiliti sosial, bukannya menerusi doktrin hukum-hakam agama.[12]

Status Wanita

Terdapat beberapa ilmuwan yang pernah mendokumentasikan pengecilan peranan wanita di ruang awam secara beransur-ansur dalam masyarakat Islam zaman pra-moden jika dibandingkan dengan zaman terawal Islam, bersama-sama refleksi mereka ke atas tren sebegini dalam hukum-hakam legislatif dan tatanan sosial yang khusus. Dalam perbandingan kita ke atas imej para sahabat wanita dalam karya biografi yang awal dengan yang lebih mutakhir di bab 9, kita dapati bahawa para penulis biografi yang lebih mutakhir terpaksa "mengubahsuai" kisah-kisah sahabat wanita zaman awal tersebut di beberapa tempat tertentu. Hal ini dilakukan kerana, jika tidak diubahsuai sedemikian rupa, cerita-cerita berkenaan menonjolkan imej yang amat berbeza dengan imej yang zaman tersebut mahukan. Matlamat pengubahsuaian ini jelas pada kita: karya biografi awal seperti *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* oleh Ibn Saʿd mengandungi misalan para sahabat wanita yang rencam

---

November, 2003.

12. Lihat karya beliau *al-Mawāqif fī ʿIlm al-Kalām* ("Pendirian-pendirian Dalam Ilmu Kalam") (Kaherah, 1983), 396-397.

lagi pelbagai sifat mereka, bukannya hanya menjadi makhluk bisu yang terperuk di dapur rumah masing-masing. Menurut huraian dalam karya tersebut, kita dapati ramai daripada mereka yang sangat aktif di ruang kemasyarakatan. Sebahagiannya merupakan pahwalan nan perkasa di medan tempur, yang lain pula mengetuai kerja-kerja kemanusiaan ketika berlakunya peperangan atau di kawasan masjid Nabawi, dan sebahagian yang lain pula menjadi pemimpin dalam usaha penyebaran ilmu agama dan dalam perkara ibadat.

Apakah yang dilakukan oleh para penulis biografi berjantina lelaki terhadap fenomena ini? Seperti yang telah kita lihat, penulis yang lebih aktif seperti penulis biografi zaman Mamluk, Ibn Hajar, dengan mudahnya mencantas segala perincian bersifat subversif. Perincian sebegini berkemungkinan mampu merangsang para wanita zamannya untuk menuntut hak untuk berperanan dan memiliki pengaruh di ruang awam, berpandukan contoh tauladan yang mereka pelajari daripada para *salaf* wanita yang masyhur tersebut. Kemahiran editorial Ibn Hajar tertonjol khususnya dalam kes sahabat bernama Umm Waraqah binti ʻAbdullah ibn al-Harith. Menurut rekod dalam karya biografi Ibn Saʻd, beliau telah mengimami solat seluruh anggota keluarganya dengan kebenaran yang jahar daripada Rasulullah sendiri. Pemilihan beliau untuk menjadi imam solat adalah berdasarkan ilmu al-Quran beliau yang lebih tinggi *vis-à-vis* seluruh ahli keluarganya. Implikasi daripada peristiwa ini adalah jelas sekali: seorang ahli keluarga lelaki tidak boleh diutamakan di atas beliau hanya disebabkan ahli keluarga tersebut seorang lelaki. Dalam kaitan ini, kita dapati bahawa beberapa tugas atau autoriti keagamaan mula dibentuk mengikut perbezaan fungsi gender selepas abad kelapan, malah tugas-tugas ini mula dilihat secara ontologinya mesti dilakukan oleh orang-orang lelaki yang berilmu. Namun, prinsip *sabiqah* atau prioriti yang tampak jelas dalam riwayat tentang Umm Waraqah hakikatnya membuka ruang kepada sesiapa sahaja yang memiliki kebaikan silam dalam agama—dalam kes ini seorang wanita—untuk menggalas tanggungjawab kepimpinan pada abad pertama selepas Islam. Penulis biografi yang lebih mutakhir itu, iaitulah Ibn Hajar, tidak menyebut langsung fakta bahawa Rasulullah sendiri telah melantik Umm Waraqah sebagai imam solat bagi seluruh ahli keluarganya disebabkan pencapaian beliau sendiri; walaupun Ibn Hajar masih mengekalkan fakta bahawa beliau menghafal Quran dengan cemerlang—sememangnya ini sesuatu yang membanggakan bagi umat Islam, tidak kisahlah lelaki atau perempuan. Tentunya, Ibn Hajar bersetuju bahawa ilmu-ilmu agama itu berhak diajar

kepada semua tidak kiralah lelaki atau perempuan, tetapi pada akhirnya seorang wanita mestilah tidak "melebihi" lelaki dalam beberapa perkara—seperti percaya bahawa dirinya setara dengan lelaki dan boleh menjadi imam kepada seluruh keluarganya yang berlainan jantina. Pengguguran fakta yang tidak menyenangkan berkait Umm Waraqah itu memungkinkan Ibn Hajar untuk mendokumentasikan kehidupan *salaf* wanita tersebut tanpa membuka ruang kepada teladan yang berbahaya, yang mampu mencabar idea zamannya tentang "aktiviti terlarang kaum wanita."

Hakikatnya, Ibn Hajar sangat mahir dalam seni merekayasa imej kehidupan para *salaf* wanita, supaya imej tersebut sejajar sepenuhnya dengan tuntutan budaya pada zaman yang lebih mutakhir itu berkenaan kedudukan wanita yang "sepatutnya." Seperti yang telah kita tinjau juga, seorang lagi wanita yang menjadi mangsa kelicikan editorial Ibn Hajar ialah pahlawan gagah kita, Umm ʻUmarah. Jika hendak dibandingkan dengan rekod Ibn Saʻd, Ibn Hajar hanya sedikit sahaja bercerita tentang pencapaian beliau, malah turut menggugurkan riwayat tentang pujian melangit Rasulullah ke atas keperwiraan beliau. Tambahan lagi, Ibn Hajar dengan pintarnya cuba pula berhujah bahawa kebenaran untuk para wanita menyertai medan tempur bersama lelaki pada zaman awal itu telah pun dimansuhkan berdasarkan riwayat-riwayat lain yang lemah lagi meragukan.[13]

Pembacaan teliti ke atas wacana-wacana mikro sebegini sesungguhnya mampu menonjolkan perubahan dalam sikap terhadap peranan wanita di ruang awam sepanjang lipatan sejarah. Penyuntingan ke atas riwayat hidup para *salaf* wanita, baik secara senyap mahupun tidak berapa senyap, demi menjadikan imej mereka lebih "lunak di sisi politik" pada zaman lebih mutakhir sebenarnya menunjukkan betapa pentingnya golongan *Salaf Yang Soleh* sebagai teladan moral bagi umat Islam. Secara khusus, dalam hal beberapa orang *salaf* wanita tadi, riwayat hidup mereka terpaksa direkayasa semula oleh penulis biografi pada zaman lebih mutakhir demi menyesuaikan imej mereka dengan konstruk identiti kewanitaan menjelang penghujung zaman pertengahan. Pengasingan seksual yang melatari masyarakat Muslim pada zaman selepasnya, bersama-sama penyempitan ruang bagi peranan wanita di ruang awam, pada ketika itu, boleh dianggap sebagai berpandukan nilai moral masyarakat yang diwarisi daripada golongan *Salaf Yang Soleh* itu sendiri. Nilai moral ini ditafsir mengikut tafsiran mereka yang "benar" ke

13. Lihat artikel saya "Reconstituting Women's Lives," 461-480.

atas perintah-perintah agama. Sebab itulah, adalah tidak menghairankan apabila golongan Salafi konservatif lebih kerap memetik para ilmuwan zaman lebih mutakhir seperti Ibn Hajar atau Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan bukan Ibn Sa'd terutamanya dalam isu peranan wanita di ruang awam.[14]

Makna *Jihād*

Perbincangan kita sebelum ini telah membuktikan bahawa penggunaan istilah *jihād* dalam Quran merujuk kepada pelbagai makna. Bahkan, pembacaan terhadap karya-karya kesarjanaan berkaitan walaupun secara ringkas pun telah menunjukkan kepada kita bahawa ia turut difahami sebegitu oleh para ilmuwan serta autoriti agama pada zaman awal. Istilah *jihād* dalam Quran digunakan secara umum untuk merujuk kepada perbuatan "berusaha" dan "bersungguh-sungguh." Lazimnya, istilah penuhnya ialah *al-jihād fī sabīl Allāh* ("berusaha di jalan/demi Tuhan"). Usaha ini merupakan upaya berterusan untuk "menegakkan yang makruf dan mencegah yang mungkar," satu perintah moral yang utama lagi asas ke atas tiap-tiap yang beriman. Dalam Quran, perkataan *jihād* itu dalam dirinya sendiri tidak bermaksud pertempuran bersenjata. Istilah spesifik yang digunakan untuk merujuk pertempuran bersenjata ialah *qitāl*, yang boleh menjadi sarana menegakkan yang makruf dan mencegah yang mungkar, itu pun hanya dalam situasi-situasi khusus sahaja. Selain itu, satu lagi cara untuk berjuang di jalan Tuhan adalah menerusi kesabaran dalam menghadapi kesusahan (*ṣabr*), dan sifat ini sentiasa dituntut ke atas orang-orang beriman dalam situasi apa sekalipun. Seperti yang telah kita tinjau dalam bab 7, huraian-huraian tafsir dari zaman awal ke atas frasa penuh *al-jihād fī sabīl Allāh* dalam Quran merujuk kepada satu perintah moral untuk melaksanakan pelbagai jenis aktiviti: umpamanya keluar dalam perjalanan memburu ilmu, memberi sedekah jariah, atau mencari rezeki yang halal, bermaksud ia bukan sahaja merujuk kepada usaha bersenjata untuk mempertahankan wilayah Islam.[15]

Sebab itulah, kompilasi hadith awal oleh 'Abd al-Razzaq al-San'ani (w. 826), salah seorang Pengikut kepada Para Pengikut, mengandungi riwayat yang merujuk kepada *jihād* dalam pelbagai bentuk dan jenisnya. 'Abd al-

14. Cf. Abou El Fadl, *Great Theft*, 152.

15. Lihat artikel saya, "Competing Perspectives," 15-31, untuk huraian lanjut tentang spektrum pandangan yang luas pada zaman awal.

Razzaq merekodkan satu riwayat yang disandarkan kepada seorang Pengikut Para Sahabat yang masyhur, al-Hasan al-Basri (w. 728), di mana beliau menyanjung tinggi usaha-usaha kuat dalam kehidupan sehari-harian serta ibadat kepada Tuhan—bagi beliau, inilah makna utama dan paling penting bagi kalimah *jihād*. Dalam riwayat ini al-Hasan berkata, "Tidak ada satu pun yang lebih berat lagi payah (*ajhad*) untuk seseorang itu daripada wang yang ia belanjakan dengan amanah di jalan yang benar, dan segala munajat yang ia panjatkan di tengah malam."[16] Dalam bahasa Arab, bentuk terkuat[17] *ajhad* adalah berkait secara etimologi dengan istilah *jihād*, dan ia menunjukkan keutamaan yang lebih besar dalam pelaksanaan aktiviti-aktiviti biasa sehari-harian dengan cemerlang. Riwayat-riwayat sebegini menunjukkan bahawa secara umumnya, jihād membawa maksud satu usaha memperbaiki diri sendiri, lalu menyumbang pula kepada kebajikan keluarga dan masyarakatnya.

Namun, pada masa yang sama, ʿAbd al-Razzaq juga merekodkan satu riwayat daripada tokoh yang sama iaitu al-Hasan al-Basri, yang mana ia menyatakan bahawa Rasulullah bersabda, "Berjuang di jalan Tuhan atau kembali daripadanya adalah lebih baik daripada dunia dan seisinya. Sesungguhnya, apabila seseorang daripada kamu berdiri di medan perang, perkara itu lebih baik baginya daripada beribadat selama enam puluh tahun."[18] Dalam riwayat ini pula, "berjuang di jalan Tuhan" itu jelas-jelas merujuk kepada aktiviti ketenteraan. Riwayat-riwayat berbeza ini sebenarnya tidak bercanggah antara satu sama lain; tetapi ia menerangkan kepada kita betapa banyaknya dimensi berbeza untuk "berjuang di jalan Tuhan" dalam situasi yang pelbagai. Riwayat awal seperti ini merekodkan secara kolektif kepada kita kerencaman konsep *jihād* itu sendiri yang kaya, berserta dialektika yang muncul di kalangan bermacam-macam kelompok yang cuba mengutamakan satu makna di atas makna-makna lain bagi istilah tersebut. Golongan "helang" yang pro-pemerintah akan menekankan aspek ketenteraan dalam makna *jihād* kerana ia mampu (dan telah pun berjaya) menjustifikasikan cita-cita politik mereka, iaitu peluasan wilayah kekuasaan. Pada masa yang sama, golongan "merpati" yang terdiri dari kelompok

16. *Muṣannaf*, 10:142.

17. **Nota penterjemah:** Bentuk terkuat ini dalam Bahasa Melayu ialah bentuk adjektif yang menggunakan imbuhan "ter-" di hadapan ataupun yang menggunakan perkataan "paling." Sebagai contoh: *ter*baik, *paling* handal, *ter*besar, *paling* kecil, dan sebagainya.

18. Ibid., 5:175.

kesufian nan warak akan menekankan aspek moral serta reformis yang bukan ketenteraan dalam makna *jihād*, kerana ia merupakan sebahagian daripada tanggungjawab harian seorang individu di peringkat peribadi jua sosial demi menuruti perintah Tuhan.

Di samping itu, karya-karya selain Quran dari zaman awal (seperti tafsir dan hadith) turut mencatatkan kerencaman perspektif berkaitan kesyahidan (*shahādah*, satu istilah yang tidak muncul dalam Quran dari sudut ini) yang mencerminkan kepelbagaian makna bagi istilah *jihād*. Beberapa hadith yang awal menyatakan bahawa seorang individu yang meninggal dunia ketika ia sedang melakukan pekerjaan yang halal lagi mulia dalam hidupnya di dunia ini boleh dianggap sebagai seorang "syahid." Maka, sekali lagi, kitab *Muṣannaf* oleh ʿAbd al-Razzaq sememangnya mengandungi beberapa riwayat awal yang menceritakan definisi berbeza-beza ke atas istilah *shahīd* yang digunakan di luar Quran, sepertimana yang telah kita bincangkan di bab 7. Misalnya, terdapat riwayat yang mengatakan bahawa orang soleh yang mati seorang diri di atas katilnya selepas memenuhi hidupnya dengan ibadat, atau seorang yang mati disebabkan penyakit serta kecederaan yang menyeksakan, ialah seorang syahid. Di sini, adalah jelas bahawa mati syahid bukan sahaja merujuk kepada kematian disebabkan berperang mempertahankan agama.

Catatan sejarah turut menghuraikan perubahan signifikan dalam medan semantik bagi istilah *jihād*. Dalam satu bab sebelum ini, kita pernah merujuk kepada satu klausa yang amat penting dalam "Piagam Madinah," yang menyatakan bahawa usaha mempertahankan wilayah Islam secara ketenteraan ialah tanggungjawab bersama di kalangan orang Islam mahupun Yahudi di Madinah. Kata kerja dalam bahasa Arab yang digunakan untuk menyatakan kerjasama ini dalam Piagam tersebut ialah *jahadū*, dan dari perkataan inilah kita mendapat kata terbitan *jihād*. Tambahan lagi, beberapa sumber sejarah turut merujuk kepada kempen-kempen ketenteraan yang dilancarkan oleh tentera yang terdiri daripada orang Islam bersama-sama orang Kristian pada zaman awal.[19] Contoh-contoh sejarawi sebegini menonjolkan perbezaan besar antara konsep *jihād* pada zaman awal dengan idea golongan ekstremis moden. Pada zaman awal, ketikamana istilah tersebut merujuk kepada "pertempuran bersenjata," ia boleh juga merujuk kepada usaha ketenteraan yang dijalankan oleh orang-orang daripada tradisi

19. Donner, *Early Islamic Conquests*, 200.

keagamaan yang berbeza, tetapi mereka bekerjasama dalam satu upaya moral secara bersama demi mencegah kerosakan di atas muka bumi (*al-fasād fī 'l-arḍ*; cf. Quran 5:32). Namun, bagi golongan ekstremis moden pula, ia merujuk kepada segolongan kecil orang-orang terpilih, yang dianggap sebagai "Muslim sebenar," mengangkat senjata untuk menentang kelompok berbeza, tidak kiralah dari kalangan Muslim mahupun bukan Muslim. Quran sendiri pun pada akhirnya menyatakan bahawa salah satu tanggungjawab umat Islam adalah untuk membantu orang tertindas di mana-mana pun di dunia tanpa mengira kepercayaan agama mereka. Malah, ia turut memerintahkan umat Islam secara khusus (Quran 22:40) untuk mempertahankan rumah-rumah ibadat yang mengagungkan nama Tuhan—seperti gereja, sinagog, biara, atau masjid. Ayat Quran 22:40, yang selalu dianggap sebagai ayat pertama yang membenarkan pertempuran, dengan tidak berselindung menyatakan bahawa objektif *jihād* ketenteraan adalah untuk mempertahankan semua orang tidak bersalah yang teraniaya, bukan sekadar Muslim yang dizalimi sahaja.

Idea golongan ekstremis bahawa *jihād* merupakan tindakan militan secara berterusan sebenarnya berpunca daripada konsep *takfīr*, iaitulah sikap melabelkan orang lain sebagai kafir hanya disebabkan perbezaan doktrin yang dipegang mereka. Logik yang dipegang oleh faksi Islamis radikal ini merupakan warisan daripada kelompok Khawarij yang sesat pada abad ketujuh. Seperti yang telah kita tinjau, mereka inilah yang menghina orang Islam lain yang tidak menyokong platform ketenteraan dalam politik mereka. Mereka menggelar proses ini sebagai *barā'ah* ("berlepas diri"). Maka, seperti yang telah kita bahaskan sebelum ini, untuk mengelakkan perpecahan umat akibat gejala takfīr dan memastikan tidak ada mana-mana dogma atau mazhab spesifik dijadikan kertas litmus untuk menguji keimanan, majoriti umat Islam pada awal zaman pramoden beransur-ansur menerima prinsip *irjā'*. Secara literal, *irjā'* bermaksud "penangguhan" atau "membawa ke masa depan." Konsep ini lazimnya disandarkan kepada Abu Hanifah, tetapi lama-kelamaan ia turut menjadi satu karakter penting bagi umat Islam Sunni. Prinsip ini mengusulkan supaya segala hukuman secara mutlak berkenaan sah atau tidak sahnya iman seseorang dalam sesuatu perbuatan atau peristiwa perlulah diserahkan kepada Tuhan sahaja, selagimana tidak adanya perintah wahyu yang terang lagi nyata dalam hal itu. Andaian yang melatari pegangan ini ialah perkara berkaitan iman sedemikian hanya diketahui Tuhan, dan manusia tidak sepatutnya cuba menilai secara jazam akan keabsahan kedudukan moral orang lain, apatah lagi jika perbuatan sebegitu

mampu mengheret umat ke gaung perpecahan.

Sebagai contoh, kita boleh berbalik kepada sejarah pengiktirafan ʻUthman sebagai Khalifah *Rāshidūn* ketiga. Pemerintahan beliau mencetus kontroversi kerana beliau dituduh mengamalkan nepotisme. Satu konsensus yang mengatakan bahawa ʻUthman memang layak dengan jawatannya secara perlahan-lahan mula terbentuk di kalangan umat Islam selepasnya. Majoriti umat Islam memilih untuk tidak menghukum kedudukan moral beliau dalam beberapa tindakan spesifik kerana tidak adanya kriteria yang jelas demi menjatuhkan hukuman sedemikian. Pada masa yang sama, satu lagi konsensus bahawa ʻAli merupakan Khalifah *Rāshidūn* keempat juga muncul di kalangan umat selepas zamannya. Pengiktirafan sebegini memungkinkan terciptanya kesepakatan antara banyak kelompok zaman awal yang berselisih pendapat tentang perkara kekhalifahan untuk saling berlapang dada sesama mereka.[20]

Terdapat beberapa hadith dalam koleksi hadith sahih menekankan bahawa ucapan dua kalimah syahadah dan mengiktiraf ketauhidan Tuhan sudah cukup menjadikan seseorang kekal sebagai Muslim. Dalam salah satu hadith yang diriwayatkan oleh ʻUthman, Rasulullah bersabda, "Barangsiapa yang mati dalam keadaan dirinya mengaku bahawa tiada Tuhan selain Allah, dia akan masuk ke syurga." Dalam satu riwayat lain yang disampaikan oleh Muʻadh ibn Jabal, Rasulullah telah bersabda, "Jika seorang itu beriman dan naik saksi bahawa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad ialah hamba serta pesuruh-Nya, Tuhan akan mengharamkan api neraka untuknya."[21] Pendirian doktrin yang minimalis sebegini kekal menjadi ideal bagi kebanyakan umat Islam, walaupun ia tidak selalunya dipegang. Ia berhasil mencegah perpecahan berpanjangan dalam isu-isu dogma keagamaan, sekurang-kurangnya di kalangan Muslim Sunni.

Amalan keji melabelkan orang lain sebagai kafir (*takfīr*), sepertimana yang diamalkan oleh golongan Islamis radikal hari ini, tampaknya boleh dikesan hingga ke tulisan-tulisan ilmuwan abad ke-14, Ibn Taymiyyah (w. 1328). Beliau pernah mengisytiharkan bahawa orang-orang Mongol itu kafir

20. Untuk huraian terperinci tentang proses ini, lihat artikel saya "In Praise of the Caliphs: Recreating History from the *Manaqib* Literature," *International Journal of Middle East Studies* (1999).

21. Untuk hadith-hadith ini dan lain-lain hadith yang senada dengannya, lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ*, khususnya dalam bab Iman, 1:60-65.

meskipun secara formalnya mereka telah memeluk Islam. Disebabkan itulah, menurut beliau, adalah absah untuk umat Islam memerangi mereka. Dalam banyak keadaan, Ibn Taymiyyah merupakan seorang pemikir ganjil yang melihat dirinya bebas, justeru beliau kerap menapak keluar daripada konsensus majoriti umat dalam beberapa isu. Sebenarnya, pengisytiharan keras beliau ke atas orang-orang Mongol itu merupakan cerminan kepada pengalaman pahit beliau semasa kecil, tatkala beliau bersama keluarganya dipaksa untuk keluar dari Damsyik sebelum kota itu dijarah dan dimusnahkan. Pandangan-pandangan Ibn Taymiyyah berkenaan autoriti politik dan syarat-syarat keimanan dalam agama adakalanya berada *di luar*, bukan *di dalam*, jalur pemikiran Islam arus perdana.[22] Di sini, saya perlu tegaskan bahawa Ibn Taymiyyah secara umumnya berpegang bahawa amalan *takfīr* di kalangan umat Islam adalah salah, kecuali apabila merujuk kepada orang-orang Mongol, di mana beliau menyimpan dendam peribadi yang mendalam terhadap mereka.[23]

Amalan *takfīr* yang diadunkan bersama pemahaman konsep *jihād* sebagai aktiviti ketenteraan berterusan ke atas orang-orang bukan Islam, yang dilaung-laung kelompok militan hari ini merupakan satu penyelewengan terhadap amalan majoriti umat Islam yang telah wujud sekian lama—iaitulah penekanan ke atas sifat tolak ansur dan pembinaan konsensus. Ada satu ironi besar yang sedang melanda Islamisme radikal: mereka mendakwa diri mereka sedang menghidupkan pemikiran jua amalan sahih daripada Quran, Rasulullah, dan golongan *salaf*, tetapi mereka banyak terhutang budi kepada ideologi sektarian faksi-faksi sesat yang (sepatutnya) mereka sendiri tolak.

22. Donald Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1975): 93-111.

23. Sulayman b. ʻAbd al-Wahhab, *al-Ṣawāʻiq al-Ilāhiyyah* ("Percik-percik Api Ilahi"), 48-49; dipetik oleh Abou el Fadl dalam *Great Theft*, 296, f.n. 34. Sulayman merupakan saudara kepada Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, pengasas Wahhabisme, tetapi beliau tidaklah menyokong kuat idea-idea reaksionari saudaranya itu.

Kesimpulan

Menerusi tinjauan serta perbandingan yang telah kita lakukan, adalah jelas bahawa mereka yang kita gelar "modenis" itu hakikatnya lebih hampir pandangan alam mereka dengan golongan *salaf al-ṣāliḥ*, sepertimana yang terakam dalam sumber-sumber awal. Dalam usaha mereka menerima bentuk pentadbiran yang boleh dipertanggungjawabkan serta menekankan partisipasi rakyat, mengangkat suara wanita di ruang awam, bersikap toleran terhadap minoriti agama, dan menekankan keanjalan syariat Islam, puak modenis bolehlah dikatakan sedang mengikut contoh tauladan para khalifah *Rāshidūn*, selain Rasulullah sendiri. Mereka juga mencontohi ramai sahabat wanita yang gagah berani, bersama-sama para ilmuwan serta autoriti zaman awal yang soleh, umpamanya al-Hasan al-Basri, Rabiʻah al-ʻAdawiyah, Sufyan al-Thawri daripada generasi pengikut para sahabat. Nah, di sini terjadi satu paradoks. Kita sebenarnya memiliki justifikasi untuk menggelar puak modenis ini sebagai "*salafi* sebenar," atau bahkan "fundamentalis" dengan nada positif. Hal ini kerana, mereka ini berfokus kepada usaha menggali semula asas-asas tradisi agama mereka sendiri berserta maklumat-maklumat terawal yang paling andal secara sejarawi tentang golongan *salaf*. Mereka mencari maklumat yang tidak dikaburi rekayasa atau tokok-tambah zaman selepasnya, kerana rekayasa sedemikian telah adakalanya mengakibatkan terbitnya hukum-hakam serta amalan yang terherot.

Pada masa yang sama, golongan Islamis pula biasanya membina imej golongan Salaf Yang Soleh mereka daripada sumber-sumber mutakhir zaman pra-moden, khususnya daripada zaman Mamluk yang telah menggambarkan mereka dengan wajah yang lebih keras dan kurang liberal.

Rekayasa kreatif Ibn Hajar ke atas kehidupan sebahagian sahabat wanita adalah secocok dengan idea golongan Islamis untuk mengehadkan peranan wanita di ruang awam; dan idea Ibn Taymiyyah tentang *jihād* dan *takfīr* pula, *mutatis mutandis*, membuka ruang kepada golongan Islamis militan mengabsahkan konsep *jihād* ketenteraan peringkat global menentang umat Islam lain serta orang bukan Islam. Meskipun mereka mendakwa perjuangan mereka sejajar dengan zaman awal Islam, idea *jihād* dan amalan *takfīr* di sisi golongan Islamis radikal didapati mengikut rentak ketenteraan serta kekerasan golongan Khawarij, bukannya majoriti umat Islam zaman tersebut. Bahkan, mereka juga tidak mengikut sikap zaman pra-moden yang melihat *jihād* sebagai satu perkara kepolitikan dan bukan berasaskan wahyu, yang terhasil daripada tuntutan realpolitik semasa.

Usaha merekonstruksi sejarah zaman awal perkembangan Islam daripada sumber-sumber awal tidak diminati golongan Islamis kerana projek sebegini hanya akan meruntuhkan kepercayaan mereka, kononnya ideologi serta agenda politik mereka adalah berasaskan sejarah Islam. Dalam kaitan ini, ada satu artikel yang agak baru pernah mencuba untuk menyatakan bahawa konsep *al-ḥākimiyyah* itu datangnya daripada abad pertama Islam tetapi akhirnya pernyataan tersebut gagal dibuktikan, atas sebab-sebab yang kita semua tahu.[1] Pemahaman golongan Islamis bahawa hanya "Islam kepolitikan" ialah fahaman Islam "tulen" hanyalah merupakan satu perkembangan baharu, malah ia turut mengherotkan alur perjalanan sejarah tradisi Islam ini, apatah lagi ia banyak diancam salah faham kebelakangan ini. Lebih parah, mereka mendakwa mereka bercakap atas nama Islam. Hakikatnya, versi Islam yang dipolitikkan secara melampau ini tidak mungkin wujud lebih awal daripada abad ke-20, yakni sebelum berlakunya sekelompok peristiwa sejarah yang spesifik, yang telah mencetuskan kebangkitan Islamisme. Peristiwa ini termasuklah pemansuhan pemerintahan khalifah oleh orang-orang Turki republikan pada 1924 dan kacau-bilau yang terjadi di merata tempat di dunia Islam akibat pendudukan kolonial Barat. Satu perasaan jua keinginan untuk menjadi "Islamik" yang kian menebal merupakan sebuah reaksi dalam bentuk politik pada zaman yang penuh kerentanan tersebut. Pada ketika itu, perasaan tersebut ialah—dan masih kekal kini—*satu* respon penyedap hati kepada kekuatan politik

1. Lihat Sayed Khatab, "*Hakimiyyah* and *Jahiliyyah* in the Thought of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies* 38 (2002):145-170.

moden dunia Barat.

Pada zaman kini, istilah *Salafiyyah* dipergunakan oleh banyak pihak sebagai tanda kebanggan, dan ada juga pihak yang menggunakannya untuk menghina pihak lain. Dalam penggunaannya yang neutral, ia merupakan panggilan terhormat yang mencerminkan tingginya sanjungan orang beriman terhadap Golongan Muslim Pertama, yakni tiga generasi pertama umat Islam. Mereka inilah yang paling rapat dengan Rasulullah, pernah menyaksikan sendiri (dalam kes para sahabat) kelakuan-kelakuan baginda, mendengar sendiri kalam-kalam baginda, dan memiliki memori-memori hidup mereka sepanjang bersama baginda. Tidaklah layak bagi golongan Muslim pertama atau *Salaf* ini melainkan menjadi suri teladan terbaik untuk generasi-generasi umat Islam selepas mereka. Justeru istilah *Salafiyyah*, dalam perkataan itu sendiri, merupakan satu komitmen untuk menghidupkan semula semangat serta pandangan alam—jika bukan semua perlakuan mereka—golongan Salaf Yang Soleh itu dengan disesuaikan bersama situasi kontemporari

Persoalan bagaimana imej golongan salaf itu dibina memberi kesan besar kepada persepsi Muslim zaman moden ke atas dunia dan segala perlakuannya semasa hidup. Apabila kita mencipta imej golongan *salaf* yang keras lagi tidak liberal, sepertimana yang terakam dalam sumber-sumber lebih mutakhir, maka kesannya ialah golongan *Salafiyyah* hari ini akan (dan telah pun) menjadi tidak toleran serta zalim dalam polisi-polisi sosial atau politik mereka. Golongan *salaf* ini, jika kita melihat mereka menerusi lensa liberal, sepertimana dalam banyak sumber-sumber awal dan sumber-sumber modenis kini, mampu mencipta golongan *Salafi* yang akan (dan telah pun) menjadi toleran, bertolak ansur, dan berinovatif sembari terus berpegang teguh dengan prinsip-prinsip utama Islam serta semangatnya. Tetapi, jika mereka ini dilihat melalui lensa yang keras, maka beberapa pernyataan sahabat bernama Abu Hurayrah (yang riwayat beliau kerap diragui kerana kurang keandalannya) akan diutamakan. Beliau pernah menyatakan bahawa menurut Rasulullah, seorang pemerintah itu mestilah selalu ditaati meskipun selekeh kedudukan moralnya, dan pegangan sebegini mampu membina budaya politik yang autoritarian. Ketika mereka mahu menjustifikasi perbuatan mereka menyempitkan hak wanita, golongan *salafi* jalur keras lebih mengutamakan penulisan Ibn Hajar yang lebih mutakhir tentang riwayat hidup para sahabat wanita berbanding penulisan Ibn Sa'd yang lebih awal. Kemudian, jika mereka mehu mendiskriminasi golongan bukan Islam,

mereka memetik kisah Perjanjian ‘Umar yang meragukan itu, dan mengabaikan perjanjian yang dimeterai antara Rasulullah dengan orang-orang Kristian Najran, atau perjanjian yang dipersetujui antara ‘Umar dengan penduduk Baitulmaqdis pada abad ketujuh.

Daripada perspektif liberal pula, ucapan pelantikan Abu Bakar sebagai khalifah yang banyak direkodkan dalam sumber-sumber awal merupakan sesuatu yang penting. Dalam ucapan tersebut, beliau berjanji untuk sentiasa berbincang dengan rakyat, menekankan betapa beliau bertanggungjawab ke atas rakyat, dan menjemput rakyat sekalian untuk membetulkannya jika beliau tersilap. Perlakuan ini difahami sebagai sesuatu yang bukan sahaja menyokong, tetapi menuntut kepada bentuk pentadbiran yang demokratik dan berasaskan rundingan dalam masyarakat Islam hari ini. Berkenaan hal hak wanita pula, golongan liberal ini merujuk kepada sumber-sumber biografi jua sejarah dari zaman awal, yang banyak mengekalkan riwayat-riwayat tentang partisipasi aktif wanita dalam aktiviti kemanusiaan dan keagamaan, dan ini merupakan bukti bahawa masyarakat zaman awal lebih cenderung ke arah egalitarianisme gender. Seterusnya, dalam isu hubungan antara agama dan layanan terhadap orang bukan Islam, semangat inklusif yang wujud di kalangan umat zaman awal kepada orang Yahudi dan Kristian, ditambah dengan segala bantuan kerajaan kepada orang miskin lagi rentan, merupakan contoh-contoh yang selalu dikutip oleh kem liberal. Perkara ini misalnya pernah didokumentasikan oleh ilmuwan zaman awal, Abu Yusuf (w. 798). Terdapat banyak lagi contoh-contoh daripada dua kem yang saling bertelagah itu. Pokoknya, dalam banyak perkara, bagaimana seseorang “membaca” golongan *salaf* bergantung kepada jenis-jenis sumber yang ia pilih untuk rujuk, dan kemudian bagaimana ia mentafsir sumber tersebut.

Untuk seorang Muslim yang beriman, projek sejarawi-hermeneutika ini kekal menjadi satu kerja yang berbaloi, malah sangat penting untuk dilakukan pada hari ini. Hakikatnya, zaman awal perkembangan Islam merupakan sesuatu yang direbut oleh banyak pihak. Jadi, usaha menuntut semula sejarah silam ini dengan cara yang bertanggungjawab lagi kukuh naratif sejarawinya mesti menjadi sebahagian daripada tiap-tiap projek reformis kontemporari, apatah lagi jika mereka mahu diterima dan diiktiraf masyarakat terbanyak. Biarpun dengan hanya satu tinjauan ringkas sahaja terhadap sumber-sumber awal dan kemudian dibandingkan pula dengan sumber lebih mutakhir (sepertimana yang dilakukan dalam buku ini), kita telah nampak bahawa projek menuntut semula sejarah *salaf* ini dilakukan dengan lebih andal oleh mereka yang kita gelar Muslim “modenis” dan/atau

"reformis" (adakalanya digelar "liberal" atau "moderat" oleh pihak tertentu), berbanding golongan Islamis jalur keras. Puak modenis ini telah menyerap banyak kecenderungan golongan Muslim awal yang agung itu terhadap keimanan yang kental, pemikiran kreatif, dan kesetiaan kepada prinsip-prinsip utama dalam agama. Berbeza pula dengan golongan Islamis radikal yang tidak liberal. Meskipun mereka menyatakan sebaliknya, tetapi hakikatnya mereka telah banyak merobohkan prinsip-prinsip utama ini, malah telah mengkhianati legasi umat Islam terawal dalam usaha nihilistik mereka mengejar kuasa politik.

Akhir kalam, kita menyimpulkan buku ini dengan menyatakan bahawa kehidupan Golongan Muslim Pertama adalah sentiasa relevan di dunia kontemporari ini, walau di mana sahaja seorang Muslim itu hidup. Malah, mungkin ia tidak pernah lebih relevan daripada konteks kita hari ini. Siapakah yang bakal menang dalam pertembungan ini, golongan modenis atau musuh mereka? Disebabkan banyak hal yang sedang terancam kini, persoalan ini bukan lagi sekadar persoalan akademik, ataupun persoalan yang kita boleh pandang remeh. Kajian yang mendalam, cermat, lagi terperinci ke atas legasi golongan Salaf Yang Soleh berserta makna yang kita dapati daripadanya akan terus membawa kesan besar kepada perlakuan dan pandangan alam kebanyakan Muslim (yang taat). Kita berharap, buku ini akan turut menyumbang dalam perbahasan yang hangat dan dahsyat yang sedang berlaku kini.

Bibliografi Terpilih

Sumber-Sumber Primer

ʻAbd al-Jabbar ibn Ahmad al-Asadabadi. *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-'l-ʻAdl*. Eds ʻAbd al-Halim Mahmud et al. Kaherah, 1900.

_____, *Tathbīt Dalā'il al-Nubuwwah*. Ed. ʻAbd al-Karim ʻUthman. Beirut, 1966.

ʻAbd al-Razzaq al-Sanʻani. *Al-Muṣannaf*. Ed. Ayman Nasr al-Din al-Azhari. Beirut, 2000.

ʻAbduh, Muhammad. *Tafsīr al-Manār*. Beirut, 1999.

Abu Da'ud Sulayman. *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Da'ūd*. Ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Beirut, 1989.

Abu Yusuf, Yaʻqub. *Kitāb al-Kharaj*. Ed. Ihsan ʻAbbas. London, 1985.

Al-ʻAttar, Farid al-Din. *Tadhkirat al-Awliyā'*. Eds R. A. Nicholson dan Mirza Muhammad Qazwini. London, 1905.

_____, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the* Tadhkirat al-Awliya'. Tr. A. J. Arberry. London, 1966.

Al-Baghdadi, ʻAbd al-Qahir. *Al-Farq bayna 'l-Firāq wa-Bayān al-Firqah al-Nājiyah minhum*. Ed. Muhammad ʻUthman al-Khusht. Kaherah, tiada tarikh.

Al-Baladhuri, Ahmad ibn Yahya. *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1866.

_____, *Anṣāb al-Ashrāf*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1866.

Al-Bukhari, Muhammad b. Ismaʻil. *Ṣaḥīḥ*. Ed. Qasim al-Shamma'i al-Rifa'i. Beirut, tiada tarikh; Kaherah, 1973-1990.

Al-Fasawi, Yaʻqub b. Sufyan. *Kitāb al-Maʻrifah wa-'l-Ta'rīkh*. Ed. Akram Diya' al-ʻAsmari. Baghdad, 1976.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustaṣfā min ʻIlm al-Uṣūl*. Ed. Muhammad Sulayman Ashqar. Beirut, 1997.

Ibn ʻAbd al-Barr, Yusuf ibn ʻAbd Allah. *Al-Istiʻāb fī Maʻrifat al-Aṣḥāb*. Kaherah, tiada tarikh.

_____, *Kitāb al-Isti'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*. Ed. 'Ali Muhammad Mu'awwad dan Jum'a Tahir al-Najjar. Beirut, 1995.

Ibn al-'Arabi, Muhammad ibn 'Abd Allah. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī 'l-Qur'ān al-Karīm*. Ed. 'Umayrat, Zakariya. Beirut, 1997.

Ibn al-Athir, 'Izz al-Din. *Al-Lubāb fī Tahdhīb al-Anṣāb*. Ed. 'Abd al-Karim ibn Muhammad Sam'ani. Beirut, 1994.

_____, *Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*. Ed. Shihab al-Din al-Najafi. Tehran, tiada tarikh.

Ibn al-Hadid, Abu Hamid ibn Hibat Allah. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Ed. Muhammad Abu 'l-Fadl Ibrahim. Kaherah, 1959-1964.

Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Ed. 'Adil Murshid. Beirut, 1996.

_____, *Al-Iṣābah fi Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Kaherah, 1907.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali. *Sīrah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb*. Kaherah, tiada tarikh.

_____, *Nawāsikh al-Qur'ān*. Beirut, 1985.

Ibn Kathir, Isma'il b. 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Ed. Muhammad Ibrahim Banna. Riyadh, 1998.

Ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*. Kaherah, 1867.

Al-Khallal, Ahmad ibn Muhammad. *Al-Sunnah*. Ed. 'Atiya Zahrani. Riyadh, 1994.

Ibn Khallikan. *Wafāyat al-A'yān*. Kaherah, 1881.

Ibn Qutayba, 'Abd Allah ibn Muslim. *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata. Kaherah, 1982.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-Shi'r wa-'l-Shu'arā'* ("Kitab Perihal Syair dan Para Penyair"). Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1902.

Ibn Sa'd, Muhammad. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata. Beirut, 1997.

Ibn Sallam, Abu 'Ubayd al-Qasim. *Kitāb al-Nasab*. Beirut, 1989.

_____, *Kitāb al-Amwāl*. Ed. 'Abd al-Amir 'Ali Sahanna. Beirut, tiada tarikh.

Ibn Taymiyya, Taqi al-Din. *Majmū'ah al-Fatāwā*. Ed. 'Amir al-Jazzar dan Anwar al-Baz. Riyadh, 1998.

_____, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Ed. Muhammad Rashad Salim. Riyadh, 1986.

Al-Isbahani, Abu Nu'aym. *Dalā'il al-Nubuwwah*. Hyderabad, 1950.

_____, *Ḥilyat al-Awliyā; wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*. Beirut, 1997.

Al-Jahiz, 'Amr b. Bahr. *Risālah al-'Uthmāniyyah*. Ed. 'Abd al-Salam Harun. Kaherah, 1955.

Khan, Muhammad Muhsin. *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*. Madinah, 1971.

Al-Khatib al-Baghdadi. *Ta'rīkh Baghdād aw Madīnah al-Salām*. Kaherah, 1931.

Al-Khazin, ʻAli ibn Muhammad al-Baghdadi. *Lubāb al-Ta'wīl fī Maʻānī al-Tanzīl*. Ed. al-Husayn ibn Mas'ud Baghawi. Kaherah, 1961.

Al-Kindi, Abu ʻUmar Muhammad ibn Yusuf and Nassar, Husayn. *Wulāt Miṣr*. Beirut, 1959.

Al-Lalaka'i, Hibat Allah ibn al-Hasan. *Sharḥ Uṣūl Iʻtiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa-Ijmāʻ al-Ṣaḥābah wa-'l-Tābiʻīn min baʻdihim*. Ed. Ahmad ibn Saʻd ibn Hamdan. Riyadh, 1994.

Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. *Biḥār al-Anwār: al-Jamʻah li-Durar Akhbār al-A'immah al-Āthār*. Tehran, 1956-1983.

Al-Makki, Abu Talib Muhammad ibn ʻAli. *Qūt al-Qulūb fī Muʻāmalah al-Maḥbūb wa-Waṣf Ṭarīq al-Murīd Maqām al-Tawḥīd*. Kaherah, 1892.

Al-Mawardi, ʻAli ibn Muhammad. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa-'l-Wilāyah al-Dīniyyah*. Beirut, 1996.

_____, *The Ordinances of Government: Translation of al-Ahkam al-Sultaniyya wa 'l-Wilayat al-Diniyya*. Terj. Wafaa Hassan Wahba. Reading, UK, 1996.

Malik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa'*. Ed. Bashshar ʻAwad Maʻruf dan Mahmud Muhammad Khalil. Beirut, 1994.

Al-Muhibb al-Tabari. *Al-Riyaḍ al-Nādirah fī Manāqib al-ʻAsharah*. Kaherah, 1327.

Mujahid ibn Jabr. *Tafsīr Mujāhid*. Ed. ʻAbd al-Rahman al-Tahir b. Muhammad al-Surta. Islamabad, tiada tarikh.

Muqatil ibn Sulayman al-Balkhi. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Ed. ʻAbd Allah Mahmud Shihatah. Kaherah, 1969?

Al-Nasa'i, Ahmad b. Shu'aib. *Faḍā'il al-Ṣaḥābah*. Ed. Faruq Hamada. Casablanca, 1984.

_____, *Sunan*. Ed. Hasan Muhammad al-Mas'udi. Kaherah, 1930.

Al-Qummi, ʻAli ibn Ibrahim. *Tafsīr*. Ed. Al-Sayyid Tayyib al-Musawi al-Jara'iri. Najaf, 1966.

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. *Tafsīr al-Qurṭubī*. Ed. Tawfiq Hakim. Kaherah, tiada tarikh.

Qutb, Sayyid. *Al-ʻAdālah al-Ijtimāʻiyyah fī 'l-Islām*. Kaherah, 1949.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Maḥṣūl fī ʻIlm Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Taha al-Alwani. Beirut, tiada tarikh.

Rida, Muhammad Rashid. *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrīʻ al-ʻAmm*. Kaherah, 1956.

Al-Shafiʻi, Muhammad ibn Idris. *Al-Risālah*. Ed. Ahmad Shakir. 1891.

_____, *Kitāb al-Umm*. Kaherah, 1903.

Al-Shawkani. *Fatḥ al-Qadīr: al-Jāmiʻ bayna Fannay al-Riwāyah wa-'l-Dirāyah min ʻIlm al-Tafsīr*. Beirut, 1996.

Al-Shaybani, Muhammad ibn al-Hasan. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Terj. Majid Khadduri. Baltimore, 1966.

Al-Suyuti, Jalal al-Din ʻAbd al-Rahman. *Al-Itqān fī ʻUlūm al-Qur'ān*. Ed. Mustafa Dib al-Bugha. Damsyik, 1993.

_____, *Ṣawn al-Manṭiq wa-'l-Kalām ʻan Fann al-Manṭiq wa-'l-Kalām*. Ed. ʻAli Sami al-Nashad. Kaherah, 1947.

Al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. *Al-Muʻjam al-Awsaṭ*. Eds Abu Mu'adh Tariq ibn ʻIwad Allah ibn Muhammad dan ʻAbd al-Muhsin ibn Ibrahim al-Husayni. Kaherah, 1995.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Ikhtilāf al-Fuqahā'*. Kaherah, 1933.

_____, *Jāmiʻ al-Bayān ʻan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut, 1997.

_____, *Ta'rīkh al-Umam wa 'l-Muluk*. Beirut, 1997.

Al-Tirmidhi, Muhammad ibn ʻIsa. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut, 1965.

Al-Wahidi, ʻAli ibn Ahmad. *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Ed. ʻAdil Ahmad ʻAbd al-Mawjud et al. Beirut, 1994.

Waki', Muhammad ibn Khalaf ibn Hayyan. *Akhbār al-Quḍāt*. Beirut, tiada tarikh.

Al-Yaʻqubi, Ahmad b. Ishaq. *Kitāb al-Ta'rīkh*. Ed. M. T. Houtsma. Leiden, 1883.

_____, *Ta'rīkh al-Yaʻqūbī*. Beirut, tiada tarikh.

Sumber Sekunder

Abbott, Nabia. *Aishah, the Beloved of Mohammad*. London, 1998.

Abou el-Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford, 2001.

_____, *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam*. Lanham, MD, 2001.

_____, *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, 2002.

_____, *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, 2003.

_____, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York, 2005.

Afsaruddin, Asma. *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*. Leiden, 2002.

_____, "Competing Perspectives on *Jihad* and Martyrdom in Early Islamic Sources." Dalam *Witnesses for the Faith: Christian and Muslim Perspectives on Martyrdom*. Ed. Brian Wicker. Aldershot, UK, 2006.

_____, "Obedience to Political Authority: An Evolutionary Concept." Dalam *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Directions*. Ed. Muqtedar Khan. Lanham, MD, 2006.

_____, "Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Collections," *Muslim World* 92 (2002): 461-480.

_____, "The 'Islamic State:' Genealogy, Facts and Myths," *Journal of Church and the State* 48 (2006): 153-173.

Agha, Saleh Said. *The Revolution Which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor 'Abbasid*. Leiden, 2003.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, 1992.

Arnold, Thomas Walker. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. New York, 1913.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar, 1980.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, TX, 2002.

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden, 1972.

Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge, UK, 1996.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, US, 1979.

_____, *Islam: The View from the Edge*. New York, 1994.

_____, *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York, 2004.

The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres. Eds Julia Ashtiany, et al. Cambridge, UK, 1990.

The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Eds A. F. L. Beeston et al. Cambridge, UK, 1993.

Carter, Michael G. "Humanism in Medieval Islam." Dalam *Humanism, Culture, and Language in the Near East*. Eds Asma Afsaruddin dan Mathias Zahniser. Winona Lake, IN, 1997.

Dakake, David. "The Myth of a Militant Islam." *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Ed. Joseph E. B. Lumbard. Bloomington, IN, 2004.

DeLong-Bas, Natana J. dan John L. Esposito. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, 2001.

Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, 1981.

Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Medinan 'Amal*. Richmond, 1999.

Encyclopedia of Islam (*EI2*). Edisi baharu. Ed. H. Gibb et al. Leiden dan London, 1960-2000.

Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York, 2002.

_____, dan John Voll. *Islam and Democracy*. New York, 1996.

Fadel, Muhammad. "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought." *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997).

Geissinger, Aisha. "The Exegetical Traditions of 'A'isha: Notes on their Impact and Significance." *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004).

Gil, Moshe. *A History of Palestine*, 634-1099. Cambridge, 1992.

Al-Ghunaimi, Mohammad Talaat. *The Muslim Conception of International Law and the*

Western Approach. The Hague, 1968.

Gutas, Dimitri. *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries).* London and New York, 1998.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh.* Cambridge, UK, 1999.

_____, "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Journal of Law and Religion* 19 (2004).

_____, *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge, 2005.

Hashmi, Sohail. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace." *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*. Ed. Terry Nardin. Princeton, 1996.

Al-Hibri, Azizah. "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy," *Case Western Reserve Journal of International Law* 1 (1992).

Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs: from the Earliest Times to the Present*. London, 1953.

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age:* 1798-1939. Cambridge, UK, 2003.

Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff. Eds Asma Afsaruddin dan Mathias Zahniser. Winona Lake, IN, 1997.

Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Ed. Joseph E. B. Lumbard. Bloomington, IN, 2004.

Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives. Ed. M. A. Muqtedar Khan. Lanham, MD, 2006.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal, 1966.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* Berkeley, 1966.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, 1955.

Khalidi, Tarif. *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*. Princeton, 1985.

Khan, Muqtedar. "The Politics, Theory, and Philosophy of Islamic Democracy." *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives.* Ed. Muqtedar Khan. Lanham, MD, 2006.

Liberal Islam: A Sourcebook. Ed. Charles Kurzman. Oxford, 1998.

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources.* Cambridge, UK, 1995 (mula-mula diterbitkan di Great Britain pada 1983 oleh George Allen and Unwin).

_____, *What is Sufism?* Berkeley, 1975.

Lucas, Scott C. *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*. Leiden, 2004.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh, 1981.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge, UK, 1997.

Al-Matroudi, Abdul Hakim I. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. New York, 2006.

Mawdudi, Syed Abu'l-'Ala. *Al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fi 'l-Islām*. Kaherah, 1949.

_____, *The Process of Islamic Revolution*. Lahore, 1979.

Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook. Ed. Charles Kurzman. Oxford, 2002.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, 1985.

Morony, Michael. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, 1984.

Mottahedeh, Roy P. dan Ridwan al-Sayyid. "The Idea of the *Jihad* in Islam Before the Crusades." *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Eds Angeliki E. Laiou dan Roy Parviz Mottahedeh. Washington, DC, 2001.

Moussalli, Ahmad S. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*. Gainesville, 2001.

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford, 1996.

Qutb, Sayyid. *Ma'ālim fi 'l-Ṭarīq*. Beirut, 1982.

Rahman, Fazlur. "The Islamic Concept of State." *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Eds John J. Donohue dan John L. Esposito. New York, 1982.

_____, *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, 1980.

_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, 1982.

_____, *Islamic Methodology in History*. Karachi, 1965.

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester, 2001.

_____, *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford, 2004.

_____, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford, 2007.

Renard, John. "*Al-Jihad al-Akbar:* Notes on a Theme in Islamic Spirituality." *Muslim World* 78 (1988).

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York, 2001.

_____, "Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence." *Intellectual Traditions in Islam*. Ed. Farhad Daftary. London, 2001.

Schick, Robert. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*. Princeton, 1995.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger*. Chapel Hill, 1985.

Serjeant, R. B. "The Constitution of Medina." *The Islamic Quarterly* 8 (1964): 3-16.

Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation,* a.d. 600-750. Cambridge, UK, 1971.

Shepard, William. "The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'," *Die Welt des Islams* 32 (1992).

_____, "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies* 25 (1989).

_____, "Sayyed Qutb's Doctrine of *Jahiliyya*," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 521-545.

Smith, Margaret. *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928.

Spellberg, Denise. *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr.* New York, 1994.

Shorter Encyclopedia of Islam. Eds H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden, 1974.

Stowasser, Barbara. "The *Hijab*: How a Curtain Became an Institution and a Cultural Symbol." *Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff.* Eds Asma Afsaruddin dan A. H. Mathias Zahniser. Winona Lake, IN, 1997.

_____, *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*. Oxford, 1994.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* Oxford, 1999.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.

_____, *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.

Wensinck, A. J. et al. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden, 1969.

Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford, 1993.

Glosari

adab:	kesusasteraan humanistik; humanisme; kesopanan dan etika.
ahl al-dhimmah (satu: *dhimmi*):	"orang-orang yang dilindungi;" merujuk umumnya kepada orang Yahudi dan Kristian; status ini kemudian dikembangkan lagi kepada orang Hindu dan Majusi.
ahl al-ḥall wa 'l-ʿaqd:	lit. "orang-orang yang melonggarkan dan mengetatkan;" juga selalu difahami sebagai serupa maknanya dengan *ūlū-'l-amr* (lihat di bawah).
ahl al-kitāb:	Ahli Kitab, merujuk kepada orang Yahudi dan Kristian, dan seterusnya dikembangkan kepada agama lain juga.
Amīr al-Mu'minīn:	Penasihat/Pemimpin Orang Beriman; gelaran lazim para khalifah.
Anṣār:	Para pembantu asal Madinah.
atbāʿ al-tābiʿīn:	Pengikut Kepada Para Pengikut, generasi ketiga umat Islam.
bayʿah:	Janji taat setia kepada pemerintah.
bidʿah:	perkara rekaan yang tiada asas dalam agama.
dawlah:	Digunakan dengan maksud "dinasti" pada zaman pra-moden; tetapi dengan maksud "negara bangsa" pada zaman moden.
dīwān:	Daftar pencen yang dirintis oleh ʿUmar I.
faḍl/*faḍīla*:	keunggulan moral.
fiqh:	lit: "pemahaman mendalam;" ilmu hukum-hakam agama; perundangan Islam.

fitnah:	huru-hara; perang saudara.
al-Futūḥ:	lit.: "Pembukaan;" merujuk kepada peluasan wilayah Islam pada zaman awal.
ḥadd (pl. *ḥudūd*):	hukuman yang dijatuhkan ke atas jenayah berat tertentu.
ḥadīth:	percakapan, perbuatan, dan pengakuan Rasulullah.
al-Ḥākimiyyah:	konsep "kedaulatan Tuhan" yang dilaung ramai Islamis.
ḥasab:	merit yang diwarisi daripada nenek moyang seseorang.
hijrah:	perpindahan ke Madinah pada 622 M.
Ḥilf al-Fuḍul:	secara kasarnya "Pakatan Kemuliaan," satu pakatan yang disertai Nabi Muhammad ketika mudanya sebelum kemunculan Islam.
ḥilm:	berjiwa besar, mampu mengawal diri.
hudnah:	perjanjian atau rundingan damai.
ijmā':	konsensus perundangan; salah satu daripada empat sumber perundangan Islam
ijtihād:	nalar merdeka seseorang.
'ilm:	ilmu; terutamanya ilmu agama, dan ilmu-ilmu pengkhususan bidang lain.
irjā':	penyerahan hukuman kepada Tuhan di akhirat nanti; lawan kepada sikap *takfīr*.
iṣlāḥ:	reformasi.
Islām:	"penyerahan diri" kepada Tuhan.
Jāhiliyyah:	zaman pra-Islam di Semenanjung Tanah Arab.
jihād:	"perjuangan;" "kerja keras" demi Tuhan.
jizyah:	cukai kepala yang dikenakan ke atas lelaki yang mampu bekerja di kalangan Ahli Kitab bagi menggantikan zakat dan khidmat ketenteraan.
Khalīfat Rasūl Allāh (*khalīfah*):	pengganti kepada Rasulullah; gelaran diraja (khalifah).
Khalīfat Allāh:	Wakil/Timbalan kepada Tuhan.
Khawārij (satu: *Khārijī*):	"orang yang keluar;" salah satu puak ekstremis pada zaman awal Islam.

Al-Khulafā' al-Rāshidūn:	empat orang Khalifah Yang Mendapat Petunjuk: Abu Bakar, ʻUmar, ʻUthman, dan ʻAli, yang memerintah secara kolektif dari 632-661.
madhhab (banyak: *madhāhib*):	sekolah pemikiran fiqh.
manāqib:	keunggulan moral seseorang.
maqāṣid:	objektif tertinggi (syariat).
maʻrifah:	ilmu makrifat, spesifiknya "ilmu daripada pengalaman spiritual".
maṣlaḥah:	kemaslahatan awam atau masyarakat, salah satu objektif utama syariat.
mawālī: (satu: *mawlā*):	orang bukan Arab yang memeluk Islam.
mawlā:	"pemimpin," "klien" (lihat juga *mawālī*).
Muslim:	seorang insan yang menyerah diri kepada Tuhan.
Muhājirūn:	Orang Mekah yang berhijrah ke Madinah
mujaddid:	pembaharu; khususnya pembaharu yang muncul setiap seratus tahun.
Murji':	orang yang menangguh atau menyerahkan hukuman ke atas tindakan yang tiada perintah spesifik dalam teks suci kepada Tuhan.
Muʻtazilah / Muktazilah:	sekolah pemikiran rasionalis dalam Islam.
muṣḥaf:	salinan al-Quran.
nasab:	keturunan.
naskh:	pemansuhan, khususnya sesuatu ayat Quran.
qitāl:	peperangan, salah satu komponen bagi *jihād.*
qiyās:	nalar berpandukan analogi; salah satu sumber hukum fiqh.
al-Quran:	lit. "bacaan;" kitab suci Islam yang diwahyukan; sumber pertama hukum fiqh.
qurrā':	pembaca al-Quran.
ra'y:	pandangan berpandukan nalar serta pertimbangan sendiri.
sabiqah:	kebaikan atau prioriti silam dalam Islam, khususnya melalui awalnya seseorang memeluk Islam.

ṣabr:	kesabaran, ketabahan menghadapi kesusahan; salah satu komponen *jihād*
Ṣaḥābah:	para sahabat Rasulullah.
Ṣaḥīfah al-Madīnah:	Piagam Madinah.
Ṣaḥīḥ:	hadith-hadith sahih; juga merujuk kepada koleksi hadith sahih.
al-salaf al-ṣāliḥ (*salaf*):	golongan Salaf Yang Soleh daripada tiga generasi pertama Muslim.
shahādah:	pengakuan keimanan paling asas; kesaksian kalimah syahadah; "kesyahidan" dalam penggunaan pada zaman lebih mutakhir.
shahīd (banyak *shuhadā'*):	saksi mata di sisi undang-undang; "orang mati syahid" dalam penggunaan pada zaman lebih mutakhir.
shamā'il:	karya berisi pujian ke atas kesempurnaan Nabi Muhammad.
al-sharī'ah:	lit. "Jalan;" merujuk kepada garis panduan Tuhan untuk kelakuan manusia di sisi moral dan etika, lazimnya diterjemah sebagai "hukum-hakam agama".
Shī'ī:	orang yang merupakan partisan ʿAli dan keturunannya menerusi Fatimah, anak perempuan Nabi Muhammad; mazhab minoriti dalam Islam.
shūrā:	rundingan bersama.
sīrah:	biografi, khususnya biografi Rasulullah.
siyar:	undang-undang antara Negara.
Ṣūfī:	seorang yang melalui jalan mistik.
ṣulḥ:	keamanan; rundingan damai; perjanjian untuk berdamai.
sunnah:	kebiasaan dan amalan Rasulullah; sumber kedua hukum fiqh.
Sunnī:	golongan yang mengikuti kebiasaan Rasulullah; mazhab majoriti Muslim hari ini.
Tābi'ūn:	Pengikut (kepada para Sahabat).
tafsīr:	tafsiran ke atas Quran.
tajdīd:	pembaharuan, terutamanya dalam agama.
takfīr:	perbuatan melabel seseorang yang tidak bersetuju dalam hal-hal doktrin agama sebagai seorang kafir.
ta'līf al-qūlub:	"pertautan hati-hati;" perundingan damai bersama.

taṣawwuf:	mistisisme.
ūlū 'l-amr:	orang yang memiliki autoriti (dari pelbagai bidang).
ummah:	komuniti Muslim tanpa mengira tempat; juga merujuk kepada orang Kristian dan Yahudi pada zaman awal Islam, selain orang-orang Islam.
yusr:	kemudahan, khususnya dalam amalan agama.
zakāt:	pemberian yang wajib diberikan kepada fakir miskin dan asnaf lain, salah satu daripada lima rukun Islam.

Indeks

A

ʻAbbasiyah, xxxi, 7, 55, 56, 68, 73, 94, 95, 114, 117, 125, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 146, 148, 151, 153, 155, 159, 160, 161, 162, 174, 178, 186, 187, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 205, 211, 212, 214, 280, 283, 286, 288
ʻAbd al-Jabbar, 46, 47, 135, 288, 305
ʻAbd al-Malik, 122, 123, 128, 129, 136, 138, 174
ʻAbd al-Qahir al-Baghdadi, 89
ʻAbd al-Razzaq, xxxi, 49, 179, 182, 183, 278, 292, 293, 294, 305
ʻAbd al-Razzaq al-Sanʻani, xxxi, 49, 292, 305
ʻAbd al-Salam Faraj, 253
ʻAbd al-Salam ibn Saʻid al-Tanukhi, 158
ʻAbdul Rahman ibn Muljam, 84
ʻAbdullah ibn ʻUmar, 57, 86, 106, 155
ʻAbdullah ibn Abi Awfa, 153
ʻAbdullah ibn al-ʻAbbas, 93
ʻAbdullah ibn Hudhafah, 189
ʻAbdullah ibn Masʻud, 243
ʻAbdullah ibn Ubayy, 103
ʻAbdullah ibn Yazid ibn Hurmuz, 155
ʻAdud al-Din al-Iji, 289
ʻAishah, 25, 48, 50, 54, 82, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 191, 244, 248, 273, 286, 308
ʻAli al-Rida, 39
ʻAli ibn Abi Talib, 4, 31, 77, 80, 121, 150
ʻAli ibn Ibrahim al-Qummi, 39
ʻamal ahl Madīnah, 156
ʻAmmar ibn Yasir, 99, 188, 189
ʻAmr ibn Baḥr al-Jahiz, 34
ʻAqil ibn Abu Talib, 56
ʻAsim ibn Bahdalah, 150
ʻAta' ibn Abi Rabah, 20, 94, 106, 112, 150, 306
Abdullah ibn al-Zubayr, 101, 107, 122, 124, 126, 127, 129
Abu 'l-ʻAbbas, 136, 137
Abu 'l-Tufayl Amir ibn Wathilah, 153
Abu Amr Kaysan, 125
Abu Bakar, xxxiii, xxxv, 4, 5, 6, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 72, 79, 81, 82, 86, 88, 89, 90, 98, 100, 101, 109,

110, 120, 123, 126, 131, 145, 149, 186, 236, 258, 259, 273, 281, 283, 302, 315
Abu Barza al-Aslami, 122
Abu Daud, xxxvi, 86
Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, 98, 254, 267
Abu Hanifah, 57, 85, 124, 146, 150, 151, 152, 153, 158, 207, 227, 228, 295
Abu Hurayrah, 107, 112, 115, 182, 190, 191, 244, 301
Abu Ishaq al-Shatibi, 267
Abu Ja'far al-Tahawi, 153
Abu Ja'far al-Tusi, 41
Abu Mansur al-Maturidi al-Samarqandi, 154
Abu Musa al-Ash'ari, 77, 83, 149, 154, 190, 289
Abu Muslim, 135, 136, 137
Abu Salamah, 136, 146
Abu Sufyan, 18, 19, 75, 76, 119
Abu Yahya ibn al-Batriq, 200
Abu Yusuf, 53, 54, 55, 57, 70, 71, 151, 153, 211, 282, 302, 305
Abu Yusuf Ya'qub ibn Ibrahim, 70
Abul A'la Mawdudi, 233
Adam, xxv, xxvi, xxxiv, 22, 39, 242, 272
Afrika
  Amerika, 112
  Utara, 76, 117, 118, 127, 275
ahl al-bayt, 98, 122
ahl al-dhimmah, 67, 140, 201, 313
ahl al-ḥall wa-'l-'aqd, 263
ahl al-kitāb, 313
Ahl al-Qurrā', 47
Ahmad ibn Hanbal, 17, 49, 85, 183, 211, 213, 226
al-'ulūm al-naqliyyah, 195
al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, 190
al-Amīn, 2
al-Asamm, 288
al-Awza'i, 174
al-Azraqi, 19
al-Baladhuri, 53, 63, 97
al-Bukhari, 24, 57, 78, 86, 95, 106, 155, 166, 182, 183, 184, 212, 306
al-Dhahabi, 221
al-Fadl ibn Nawbakhti, 197
al-Hajjaj, 78, 127, 128, 129, 138, 142, 143
al-Hasan al-Basri, 80, 84, 95, 132, 136, 142, 143, 144, 148, 216, 217, 220, 221, 293, 299, 307
al-Ḥudaybiyyah, 16
al-Hujwiri, 216
al-Husayn, 80, 114, 121, 122, 124, 126, 128, 148, 307, 308
al-Imām al-A'ẓam, 153
al-insān al-kāmil, 28
al-Jāhiliyyah, 3, 251
al-khalaf, 226, 227
al-Khawarizmi, 197
al-Khazin al-Baghdadi, 47
al-Khulafā' al-Rāshidūn, 43, 51, 71, 76, 85, 89, 90, 91, 120, 128, 129, 138, 139, 141, 145, 256, 257
al-Ma'mun, 198, 199, 200, 202, 212
Almagest, 200
al-Mansur, 137, 151, 153, 155, 159, 197, 200
al-Maqrizi, 55, 56, 287
al-Mas'udi, 46, 202, 203
al-maṣāliḥ al-'āmmah, 263
al-Mawardi, 177, 190
al-Mu'tasim, 162, 212
Al-Mukhtar, 124, 125
al-Mukhtar ibn Abi 'Ubayd al-Thaqafi, 124
al-munāfiqūn, 103
al-mustaḍ'afūn, 110

al-Mutawakkil, 162, 201, 212
al-Muwaṭṭa', 60, 156, 158, 182, 208
al-Najasyi, 5, 275
al-Nazzam, 288
al-Risālah fī 'l-Uṣūl, 208
al-sābiqūn al-awwalūn, 17
al-Shafi'i, 57, 96, 146, 156, 158, 176, 177, 207, 208, 209, 210, 211, 253, 260, 272, 275, 285
al-shahīdah, 249
al-Shaybani, 151, 208, 211
al-Shu'ūbiyyah, 204
al-siyar, 178
al-Suyuti, xii, 78, 90, 180
al-Tabari, xii, xxvi, xxxvi, 17, 33, 51, 59, 61, 65, 69, 98, 104, 119, 124, 169, 170, 175, 180, 188, 213, 226, 307
al-Tawwābūn, 122
al-ṭibb, 106
al-Tirmidhi, 24, 70, 98, 183, 212
al-Walid ibn 'Uqbah, 76, 99
al-Waqidi, 19, 103
al-Wathiq, 212
al-Yamamah, 108, 109, 245, 248
al-Zubayr, 72, 82, 125, 126, 127, 128, 129
al-Zubayr ibn al-'Awamm, 126
Amina Wadud, 272
Amīr al-Mu'minīn, 58, 120, 133, 136, 137, 283, 313
Anas ibn Malik, 102, 117, 153
Andalusia, 54, 74, 288
Antioch, 64
Anushirwan, 198, 203
Anwar al-Sadat, 253
Arab Saudi, 50, 214, 230, 274
Arabisasi, 42, 118, 119
Aramaic, 118, 198
aristokrasi, 205
Aristotle, 111, 196, 199, 201, 202, 210
Asha'irah, 154
astronomi, 197, 200, 201
autoritarianisme, xx, 191
āyat al-sayf, 170

B

Badwi, 10, 96, 97, 244
Baitulmaqdis, 68, 69, 71, 128, 302
Bakriyyah, 36
Banī
  Asad, 45
  Ḥanīfah, 45, 47, 109
  Hāshim, 56
  Jusham, 8
  Khuzā'ah, 18
  Makhzūm, 18
  Naḍīr, 12, 13
  Najjār, 8, 108
  Qaynuqā', 13
  Qurayẓah, 13, 14, 15
  Sa'īdah, 8
  Taghlīb, 276
  Umayyah, 18, 119
  Zuhrah, 96, 110
baqṭ, 275
Barbar, 28
Barmaki, 161
Bay'ah, 259
bay'at al-riḍwān, 17
Bayazid al-Bistami, 217
Bayt al-Ḥikmah, 199, 200
bid'ah, 218, 227, 313
Bilal ibn Rabah, 109
Bishr ibn Bara', 15
Byzantine, xxxv, 20, 48, 59, 62, 63, 64, 68, 71, 111, 112, 129, 140, 174, 178, 181, 198, 202, 203, 311
  Byzantium, 20, 63, 174, 311

C

Charlemagne, 202
China, 197, 286
Church of the Resurrection, 69
Constantinople, 140, 160, 198

D

dār al-ʿahd, 176, 253
dār al-ḥarb, 176, 178
dār al-Islām, 176, 178
dawlah, 162, 280, 313
demokrasi, xii, 73, 74, 237, 257, 258, 259, 284
Dhū al-Nūrayn, 75
Dhu Nun al-Misri, 217
Dimitri Gutas, 199, 203
Diofisit, 63
dīwān, 53, 54, 55, 57, 58, 81, 129, 162, 262, 281, 313

E

egalitarianisme, 4, 27, 38, 39, 42, 55, 57, 97, 100, 107, 126, 132, 160, 186, 229, 274, 282, 285, 302
Euclid, 199, 200

F

faḍīlah, xxxiii, 281
Fakhruddin al-Razi, 210
faltah, 281
Farid al-Din al-ʿAttar, 217, 219
Fatḥat Makkah, 19
Fatimiyah, 280
Fazlur Rahman, xxx, xxxi, xxxviii, 235, 262, 266, 271, 287
feminis, 107, 272
Fī Ẓilāl al-Qur'ān, 239
Fiqh al-Akbar, 152
Firdawsi, 119

G

Galen, 196, 200, 201
gender, 27, 107, 109, 217, 234, 251, 274, 290, 302
Ghaylan al-Dimashqi, 132
Ghaylaniyyah, 132, 143
Ghaziyyah ibn ʿAmr, 108
globalisasi, 279
Greek, 111, 199, 202, 203, 310

H

Habsyah, 5, 11, 39, 75, 97, 109, 119, 166, 226, 275
ḥadīth, xxxviii, 92, 103, 314
al-ifk, 103
Hafsah, xxxv, 60, 66
Hagarism, xxviii, xxix
ḥākimiyyah, 236, 237, 280, 300
Hammad ibn Abi Sulayman, 149, 150
Harun al-Rashid, 156, 161, 197, 198, 200
ḥasab, 35, 37, 38, 39, 42, 314
Hasan al-Banna, 232
Hashimiyyah, 125, 134, 135, 136
Hawa, xxxiv, 22, 242, 272
Hellenik, 196, 283
Heraclius, 20, 63
hijrī, 262
Ḥilf al-Fuḍūl, 2, 4
Hippocrates, 200
Hudaibiyah, 16, 17, 90, 108, 245
hudnah, 314
hudud, 59, 240, 265, 272
humanisme, 193, 196, 205, 206, 313
Hunayn ibn Ishaq, 200

I

Ibn Abi 'l-Hadid, 36, 37
Ibn Abi Ya'la, 212
Ibn al-Muqaffa', 161
Ibn al-Sid al-Batalyawsi, 206
Ibn Atiyyah, 74
Ibn Hajar al-'Asqalani, 105, 245, 306
Ibn Hazm, 54
Ibn Hisham, 6, 7, 9, 14, 16, 17, 18, 20, 23, 25, 52, 103
Ibn Ishaq, 6, 7, 14
Ibn Juray, 174
Ibn Khallikan, 142, 145, 150, 306
Ibn Mas'ud, 77, 79, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 112, 243, 286
Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 212, 243, 292
Ibn Sa'd, xii, 20, 24, 53, 55, 59, 75, 91, 93, 97, 101, 102, 106, 107, 108, 111, 113, 142, 143, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 289, 290, 291, 292, 301, 306, 311
Ibn Sina, 119
Ibn Surayj, 210
Ibn Taymiyyah, 49, 50, 57, 59, 211, 212, 228, 296, 300, 311
Ibrahim al-Ashtar, 124
Ibrahim al-Nakha'i, 98, 149
ijmā', 148, 240, 257, 260, 261, 284, 314
ijtihād, 209, 234, 239, 267, 268, 285, 314
Ikhwān al-Muslimīn, 233
Imamiyah, 146
India, 117, 196, 197, 202, 203, 204, 233, 261, 286
Injil, xxx, xxxiv, 20, 124, 230, 272
'irfān, 215
iṣlāḥ, 229, 314
Islamicate, 205
Islamis, xx, xxvii, 67, 73, 109, 115, 225, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 251, 252, 253, 254, 256, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 295, 296, 299, 300, 303, 314
Isma'ili, 148
isnād, 92, 155, 274
istibdād, 74
istiḥsān, 149, 209
'Izz al-Din ibn al-Athir, 227, 306

J

Ja'far al-Sadiq, 39, 136, 145, 146, 155, 158, 207
Jabir ibn Hayyan, 146
Jahmiyyah, 150, 152, 213
Jalal al-Din al-Suyuti, 227
Jamaat-i Islami, 233
Jamal al-Din al-Afghani, 229
Jarājimah, 276
jihād, xxvii, 162, 163, 165, 166, 167, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 211, 236, 251, 252, 254, 274, 275, 277, 292, 293, 294, 295, 297, 300, 314, 315, 316
jizyah, 64, 69, 170, 275, 276, 314
John Wansbrough, xxviii
Jundishapur, 198
Jurjis ibn Bahktishu', 198

K

Kalīlah wa Dimnah, 161, 203, 285
Katolik, 218, 241
Kaysaniyyah, 125
kebebasan iradat, 132, 143, 152
Khadijah binti Khuwaylid, 2
Khalid al-Walid, 12, 48
Khath'ami Abu Ruwayhah, 110
Khawārij, 83, 314
Khurasan, 133, 134, 135, 136, 137

Kitāb al-Maṣāḥif, xxxvi, 49, 60, 78, 95, 97
Kitāb Ṭabaqāt al-Kubrā, 93
kolonial, 233, 234, 300
Koptik, 63, 140
Kristian, xxviii, 5, 10, 15, 19, 20, 50, 63, 67, 69, 71, 72, 110, 118, 140, 171, 181, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 214, 218, 233, 273, 275, 276, 277, 280, 285, 294, 302, 313, 317
Kubah Emas, 128

L

Layth ibn Sa'd, 157
liberal, xx, 74, 88, 234, 235, 258, 270, 299, 301, 302, 303

M

Ma'ālim fī 'l-Ṭarīq, 237, 311
Madīnah al-Manṣūr, 160
madrasah, 195
Maghrib, 158
Mahmud Shaltut, 277, 312
mahr, 66, 268
Majusi, 118, 202, 204, 313
Malik Dinar, 220
Malik ibn Anas, 60, 146, 150, 154, 182, 207, 208
Malikshah, 153
Mamluk, xx, 50, 210, 222, 243, 244, 290, 299
mamlūk, 162
manāqib, 41, 59, 123, 315
maqāṣid, 264, 267, 285, 315
Marwan ibn al-Hakam, 128, 133, 151
Masjid Nabawi, 158, 276
Masruq ibn al-Ajda', 182
Maturidi, 153, 154
mawālī, 97, 120, 124, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 144, 160, 315
mawlā, 23, 96, 120, 135, 155, 315
maẓālim, 162
Messianik, xxviii
Michael Cook, xxviii, xxix
Michael the Elder, 64
minoriti, 159, 272, 288, 299, 316
misoginis, 66, 274
modenis, xxvii, 67, 109, 115, 208, 232, 234, 235, 236, 237, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 283, 284, 286, 287, 299, 301, 302, 303
Mongol, xx, 146, 296
Monofisit, 63
Montgomery Watt, 2, 7, 9, 87, 312
Mosul, 125
Mu'adh ibn Jabal, 296
Mu'awiyah, 75, 76, 83, 84, 95, 107, 114, 119, 121, 123, 125, 127, 280
muazin, 60, 110
Mughirah ibn Shu'bah, 120
Muhajirin, 7, 9, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 54, 56, 81
Muhammad 'Abduh, 154, 225, 229, 230, 263, 264, 277
Muhammad al-Baqir, 145, 147
Muhammad al-Ghazali, 274
Muhammad al-Nafs al-Zakariyya, 146
Muhammad al-Qurtubi, 73
Muhammad al-Shaybani, 156
Muhammad Baqir al-Majlisi, 39, 147
Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, 213, 297
Muhammad ibn al-Hanafiyyah, 124, 125
Muhammad ibn Ibrahim al-Fazari, 197
Muhammad ibn Khalaf Waki', 226
Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, 242
Muhammad Shahrour, 265

Muhammadan, xxix
mujaddid, 141, 315
Mujahid ibn Jabr, xxxii, 144, 187, 188, 283, 307
Muktazilah, 36, 87, 132, 144, 146, 150, 152, 154, 199, 205, 212, 288, 315
Muqatil ibn Sulayman, 170, 172, 188, 307
Muqawqis, 20
Musa ibn Kazim, 148
muṣawwit, 260
Musaylimah, 45, 47, 109
mut'ah, 60

N

Nafi', 155
Nahrawan, 84, 127
Najran, 276, 302
nasab, 37, 38, 39, 42, 148, 211, 228, 315
nāsikh, 277
nasionalis, 123, 161, 233
Nasr ibn Sayyar, 135
Neal Robinson, xxix
Negara Islam, 236, 238, 242, 251, 256, 258, 279, 281, 283
neo-Platonik, 196
Nestorian, 63, 198, 199, 200, 201

P

Pahlavi, 203
paideia, 205
Pakistan, 233, 240, 267
Palestin, 48, 69, 71, 118, 136, 207, 210
Parsi, 13, 20, 38, 41, 42, 53, 72, 97, 112, 119, 134, 141, 160, 161, 162, 185, 186, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 282, 283, 286
Patriarch, 64, 69
Patricia Crone, xxviii, xxix
penterjemahan, 196, 199, 200, 202, 203, 286
Perang Jamal, 82, 104, 105
Pericles, 200
Perjanjian
'Aqabah, 5
'Umar, 68, 71, 302
Lama, 14, 140
Perpustakaan Iskandariah, 200
Piagam Madinah, 6, 7, 9, 10, 13, 280, 294, 316
Plato, 201
poligami, 242, 270

Q

qadar, 132
Qadariyyah, 132, 143, 150, 152
qāḍī, 60, 151
Qadi 'Iyad, 27, 213
Qadisiyyah, 62
Qays ibn 'Adi, 219
qiyās, 149, 152, 209, 240, 260, 315

R

Rabi'ah al-'Adawiyah, 217, 299
Rashid Rida, 225, 229, 262, 268, 269, 277, 283, 310
rasionalis, 87, 152, 199, 315
rasm 'Uthmānī, xxxvii
realpolitik, 108, 162, 178, 300
reformis, xxvii, 73, 74, 115, 154, 214, 225, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 255, 256, 261, 262, 268, 275, 277, 294, 302
Renaissance, xiii, xx, 196, 200
revisionis, xxix, xxx, xxxi, xxxiv, xxxv, xxxvi, xxxvii
Revolusi 'Abbasiyah, 133, 134, 135, 159, 211
Revolusi Islam, 241

Richard Bulliet, 118, 196
Riddah, 45, 48, 77, 79, 81
rijāl, xxxviii, 93, 112, 152
Risālah al-ʿUthmāniyyah, 34, 35, 189, 306
Romantisisme, 215
Ruqayyah, 75

S

Saʿd ibn Jubayr, 144
Saʿd ibn Muʿadh, 14
Saʿid ibn al-ʿAs, 76, 77
Saʿid ibn al-Musayyab, 49
Sabian, 201
sabiqah, xxxiii, 53, 81, 281, 290, 315
Safwan ibn al-Muʿattal, 103
ṣaḥābiyyāt, 112
Ṣaḥīfat al-Madīnah, 6
Sahl ibn Saʿd al-Saʿidi, 153
salaf, xix, xx, xxiii, xxiv, xxvi, xxvii, 216, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 241, 244, 254, 257, 260, 267, 269, 273, 275, 278, 279, 290, 291, 297, 299, 301, 302, 316
salaf al-ṣāliḥ, xxvi, xxvii, 226, 227, 228, 229, 232, 235, 236, 241, 279, 299, 316
Salafiyyah, 229, 255, 256, 301
Saljuq, 153
Salman al-Farisi, 13, 41, 97, 111, 185
Samarkand, 154
Sanskrit, 161, 203
saqīfah, 32, 33, 281
Saracen, xxix
Sassanian, 48, 62, 76, 129
Sayyid Ahmad Khan, 235
Sayyid Qutb, 233, 237, 238, 239, 241, 251, 300, 312
sektarian, 78, 137, 140, 148, 297
sekular, 204, 233, 279, 284, 285
Sepanyol, 117, 136, 158, 196, 288
Shah Wali Allah al-Dih, 261
shahīd, xxxiv, 181, 294, 316
Shāhnāmeh, 119
Shaykh al-Islam, 154
shūrā, 131, 237, 257, 258, 260, 261, 284, 287, 316
Siffin, 83, 84
siyāsah, 284, 286
St. Paul of Tarsus, 50
Sufisme, 98, 214, 254
Sufriyyah, 126
Sufyan al-Thawri, 174, 220, 221, 299
Sufyan ibn ʿUyaynah, 211
Suhayb ibn Sinan al-Rumi, 111
Suhayl ibn ʿAmr, 17
Sulayman ibn Hisham, 133
ṣulḥ, 176, 316
Suryani, xxviii, 181, 199, 201
Syiah, xxxiii, xxxv, xxxvii, 23, 24, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 54, 80, 98, 105, 114, 121, 123, 124, 130, 137, 140, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 155, 159, 207, 232

T

Tabaristan, 119
Tābiʿ al-Tābiʿīn, xxvii, 85, 158
Tābiʿūn, xxvii, 85, 117, 316
tajdīd, 229, 316
takfīr, 88, 252, 295, 296, 297, 300, 314, 316
Talhah, 72, 82, 104
taqiyyah, 147
ṭarīqah, 216
taṣawwuf, 98, 214, 216, 317
Tawus ibn Kaysan, 144
teo-demokrasi, 238
teokrasi, 237
Thabit ibn Qurra, 201
Theophanes, 59

tradisionalis, 73, 115, 235, 242, 245, 254, 255, 256, 267, 269, 272
Transoxania, 154
Tulayhah, 45
Turki, 140, 154, 162, 203, 232, 300

U

ʻUbayd al-Qasim ibn Sallam, 55
ʻUbaydullah ibn Ziyad, 121, 125
ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAziz, 120, 127, 129, 130, 138
ʻUmar ibn al-Khattab, xxxv, 6, 54, 86, 110, 138, 141, 149, 276
ʻurf, 149, 240
ʻUrwah ibn al-Zubayr, 106, 107, 149
ʻUthman ibn ʻAffan, 75, 86, 119
ʻUthman ibn Mazʻun, 226
Ubayy ibn Kaʻb, 61, 95, 189
ūlū ʾl-amr, 187, 188, 189, 190, 191, 239, 241, 262, 263, 264, 282, 317
Umayyah, xxxi, 7, 40, 58, 75, 77, 78, 85, 95, 99, 107, 110, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 151, 152, 159, 160, 161, 174, 178, 187, 211, 280, 282, 283, 288
Umayyah ibn Khalaf, 110
Umm ʻUmarah, 244, 245, 246, 248, 291
Umm Kabshah, 246, 247, 248
Umm Sinan, 246
Umm Waraqah, 244, 248, 249, 250, 290
ummah, xv, xxi, 7, 9, 10, 160, 280, 317
Ummahāt al-Muʾminīn, 100
Ummu ʻUmarah, 108, 109, 273
Ummu Kulthum, 75
Universiti al-Azhar, 225, 277
uṣūl al-fiqh, 210
Uthman al-Batti, 152
Uthmāniyyah, 39, 46, 47, 86, 186, 190

W

Wael Hallaq, 261, 266, 267, 269
Wahb ibn Munabbih, 144
waḥdat al-wujūd, 217
Wahhabisme, 213, 214, 297
walāyah, 147
Wasil ibn ʻAta', 144, 146
wazīr, 124, 136, 161
weltanschauung, 222

Y

Yahya ibn Yahya al-Masmudi, 156
Yarmuk, 62, 98
Yathrib, 5, 6, 7, 10
Yazid ibn ʻAmr, 151
Yazid ibn Abu Sufyan, 48
Yuhanna ibn Masawayh, 200

Z

Zahiri, 209
Zainul ʻAbidin ʻAli ibn al-Husayn, 146
zakat, 22, 45, 46, 70, 147, 276, 314
zawiyah, 216
Zayd ibn ʻAli, 146, 150, 156
Zayd ibn Harithah, 4
Zayd ibn Thabit, 48, 60, 61, 77, 141, 149
Zaydiyyah, 150
Zaynab, 19, 158, 226
Ziyad ibn Abihi, 120